إلى
أخي الغالي أبو رياض
جعله الله في ميزان حسناتك ...

التفسير الكبير

أو

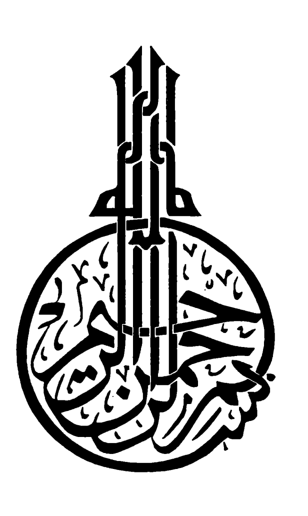
مفاتيح الغيب

للإمام
فخر الدين الرازي
٥٤٤-٦٠٤هـ

تحقيق
سيد عمران

المجلد الأول

دار الحديث
القاهرة



التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب



اسم الكتاب : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)

اسم المؤلف : الإمام فخر الدين الرازي

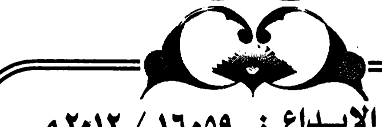
اسم المحقق : سيد عمران

القطع : ١٧×٢٤سم

عدد الصفحات : ٥٧٦ صفحة مجلد ١

عدد المجلدات : ١٦ مجلدا

سنة الطبع : ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

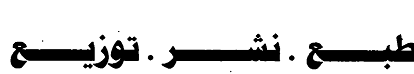




رقم الإيداع : ١٦٠٥٩ / ٢٠١٢ م

الترقيم الدولي : ٣-٤١٦-٣٠٠-٩٧٧-٩٧٨

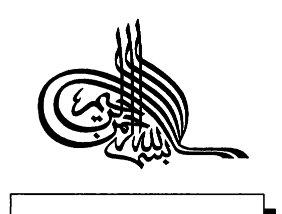
6 222007 704161



طبع . نشر . توزيع

١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com E-mail: info@darelhadith.com

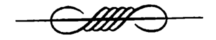


مقدمة المحقِّق

الحمد لله. أحمده وأستعينه وأستغفره وأستهديه، وأومن به ولا أَكْفُرُه، وأعادي من يكفر به. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق، والنور والموعظة والحكمة على فترة من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة من الناس، وانقطاع من الزمان، ودنو من الساعة، وقرب من الأجل. من يطع الله ورسوله فقد رشد. ومن يعص الله ورسوله فقد غوى وفرط وضل ضلالا بعيدا.

أما بعد:

تنوعت مناهج التفسير واختلفت بتنوع واختلاف مرجعية كل مفسر، فألفينا الزمخشري قد نهج في تفسيره منهجا اعتزاليا، ونحا الألوسي في تفسيره الإشاري منحى صوفيا والإمام فخر الدين الرازي، الذي كان فريد عصره، ونابغة دهره؛ إذ جمع كثيرًا من العلوم وبرع فيها، فكان إمامًا في التفسير، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، والعلوم العقلية، وغيرها. وكان - لِمَا تمتع به من منزلة علمية - مقصد العلماء، ومحط الأنظار. ويُعَدُّ تفسيره المشار إليه آنفًا والموسوم بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير من أشهر مصنفاته، وهو تفسير مطبوع، ومتداول بين أهل العلم؛ وقد حظي هذا التفسير بشهرة واسعة بين أهل العلم؛ لما امتاز به من سعة في الأبحاث في نواحٍ شتى.



ترجمة الإمام الرازي

أ- اسمه ولقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الإمام فخر الدين الرازي القرشي البكري من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه الشافعي المفسر المتكلم.

ب- مولده ونشأته:

ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة واشتغل على والده وكان من تلامذة محيي السنة البغوي[١].

ج- تصانيفه:

قال ابن خلكان فيه: فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جدا لكنه لم يكمله، وشرح سورة الفاتحة في مجلد، ومنها في علم الكلام المطالب العالية ونهاية العقول وكتاب الأربعين والمحصل وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية وكتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل وكتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار وكتاب أجوبة المسائل التجارية وكتاب تحصيل الحق وكتاب الزبدة والمعالم، وغير ذلك، وفي أصول الفقه المحصول والمعالم، وفي الحكمة الملخص وشرح الإشارات لابن سينا وشرح عيون الحكمة وغير ذلك، وفي الطلسمات السر المكتوم وشرح أسماء الله الحسنى ويقال: إن له شرح المفصل في النحو للزمخشري، وشرح الوجيز في الفقه للغزالي، وشرح سقط الزند للمعري، وله مختصر في الإعجاز، ومؤاخذات جيدة على النحاة، وله طريقة في الخلاف، وله في الطب شرح الكليات للقانون، وصنف في علم الفراسة، وله مصنف في مناقب الشافعي، وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه.

وكان له في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات

---

(١) طبقات المفسرين للسيوطي (١/ ١٠٠).

ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة [١].

كان رحمه الله كبير اللحية جهوري الصوت صاحب وقار وحشمة.

د- وفاته:

توفي يوم الاثنين أول شوال من سنة٦٠٦ هـ بمدينة هراة ويقال إنه مات مسموما لأنه كان كثير الإزراء بالكرامية (وضعوا عليه من سقاه سمّا فمات).

دواعي تأليف مفاتيح الغيب:

لعل الحافز الذي دعاه الى تحبير هذا الكتاب الضخم هو ما نلمسه من نبرة التحدي من خلال أول ما يطالعنا في خطبته إبان تفسير سورة الفاتحة وما نصه (اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد،وقوم من أهل الجهل والغي والعناد... فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول).

منهجه في التفسير:

أ- العمل الموسوعي:

يبين الرازي في مقدمة تفسيره أن من الألفاظ القليلة يمكن استنباط المسائل الكثيرة يقول (اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة الفاتحة) يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة.

إن قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) لاشك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولاشك أن المنهيات إما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب أعمال الجوارح،أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله ﷺ(ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة) وهذا يدل على ان الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسألة واحدة، بل هو حاصل في مسائل كثيرة.

فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة هو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما... وأيضا فمن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعمائة، فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم الى أنواع الضلالات الموجودة في فرق

---

(١)وفيات الأعيان (٤/ ٢٥٠).

الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد.

هكذا يأخذ في تفسير ألفاظ السور لفظًا لفظًا مفصلاً ومفرعًا ومتوسعًا إلى أبعد مدى.

ب- المنحى العقلي:

يلتزم الرازي في تفسيره منحى عقليا، فهو يحرص على الاستدلال العقلي بقوله: دلت هذه الآية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة:١٦٤] أنه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقا البتة إلى تحصيل هذا الغرض.

وغالبا ما يعتمد الاستدلال العقلي في تفسيره لبعض الآيات الكريمة لتفنيد ونقض بعض المسائل يقول في تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] إنا نقول: لو كانت أرواحنا قد حصلت قبل هذه الأجساد في أجساد أخرى لوجب أن نتذكر الآن أنا كنا قبل هذه الأجساد في أجساد أخرى وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا . . .

وذلك أن أخذ الميثاق لا يمكن إلا من العقل، فلو أخذ الله الميثاق من أولئك الذر لكانوا عقلاء، ولو كانوا عقلاء وأعطو ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب أن يتذكروا في هذا الوقت أنهم أعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم، لأن الانسان إذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فإنه لا يجوز مع كونه عاقلا أن ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها شيئا لا بالقليل ولا بالكثير، وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ.

إلا أنه مع اعتماده الاستدلال العقلي، فهو يجعل للعقل حدودا يقف عندها، ولا يجوز اعتماده على اطلاقه بل يقننه قائلا: (واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره، وإنما ثبت بالدليل أنه لا حق إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ كان المصير إلى التاويل في مثل هذا المقام عبثا).

ج- المنحى العلمي:

إن تضلع الرازي في مجموعة من العلوم كعلم الفلك والطب والعلوم الطبيعية والفلسفة جعله يقف كثيرا عند بعض الآيات الكونية، ويتناولها بالتفسير العلمي والتحليل المفصل.

يقول عند تفسيره للآية: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾ [الأعراف:٥٤] : (واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة، وذلك هو الحق، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم وتلك الحركة أشد الحركات سرعة وأكملها شدة).

أما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [النحل: ٦٦] فهو لا يتردد في نقض رأي ابن عباس وتفسيره الذي يقول:

(إذا استقر العلف في الكرش صار أسفله فرثا، وأعلاه دما، وأوسطه لبنا، فيجري الدم في العروق، واللبن في الضرع، ويبقى الفرث كما هو).

قال الرازي: (الدليل الحسي لا يثبت ذلك، فإن هذه الحيوانات تذبح وما رأى أحد في كرشها دما ولا لبنا... بل الحق أن الحيوان إذا تناول الغذاء وصل ذلك العلف الى كرشه... فإذا طبخ وحصل الهضم الأول فيه، فما كان صافيا انجذب إلى الكبد، وما كان كثيفا نزل الى الأمعاء، ثم ذلك الذي يحصل منه في الكبد ينطبخ فيها ويصير دما، وذلك هو الهضم الثاني... وأما ذلك الدم فإنه يدخل إلى الأوردة، وهي العروق النابتة من الكبد، وهنا يحصل الهضم الثالث وبين الكبد والضروع عروق كثيرة، فينصب الدم في تلك العروق إلى الضرع... فيقلب الله تعالى الدم عند انصبابه الى ذلك اللحم الغددي الرخو الأبيض من صورة الدم إلى صورة اللبن...).

ومثالا على تحليله الفلسفي تفسيره للآية الكريمة: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف :١٨٤]، يقول: (التفكر طلب المعنى بالقلب، وذلك لأن فكرة القلب هو المسمى بالنظر، والتعقل في الشيء والتأمل فيه، والتدبر له، وكما أن الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء، ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة إلى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية بالبصر فكذلك الرؤية بالبصيرة، وهي المسماة بالعلم واليقين، حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء، ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل إلى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي، وذلك ما يسمى بنظر العقل وفكرته).

د- المنحى الكلامي:

الناظر في تفسير الإمام الفخر الرازي يدرك من أول وهلة أن النزعة الكلامية هي الغالبة على تفسيره، فهو كثيرا ما يخص المباحث الكلامية بمسألة أو أكثر من المسائل المتعلقة بشرح الآية ومن هذه المباحث:

هـ - أفعال العباد بين التسيير والتخيير:

ينظر الفخر الرازي في مسألة العمل والجزاء والكسب على ضوء ما أورده الفلاسفة والمعتزلة والجبرية، فيعرضها مقتضبة واضحة، وهو يفسر الآية: ﴿ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [يونس: ٥٢] فيقول: (ظاهر الآية يدل على أن الجزاء يوجب العمل، أما عند الفلاسفة فهو أثر العمل لأن العمل الصالح يوجب تنوير القلب وإشراقه إيجاب العلة معلولها، وأما عند المعتزلة، فلأن العمل الصالح يوجب استحقاق الثواب على الله تعالى، وأما عند أهل السنة فلأن ذلك الجزاء واجب بحكم الوعد المحض، والآية تدل على أن كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية، وعندنا أن كونه مكتسبا أن مجموع القدرة مع الداعية الخالصة

يوجب العقل . . .) .

ويشرح الشهرستاني في الملل والنحل الكسب عند الأشاعرة قائلا : (وهذا ما يعرف عند الأشاعرة بنظرية الكسب، أي أن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته) .

رؤية الله:

في تفسير الرازي لقوله تعالى : ﴿إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾[التوبة :٧٧] بسط رأي الجُبَّائي في هذه المسألة، وأضاف الى ذلك رأي القاضي عبد الجبار . . . اللذين ينفيان رؤية الله تعالى يوم القيامة، ثم يقول : (أنا شديد التعجب من أمثال هؤلاء الأفاضل قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة، وذلك لأنا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الآية) .

التشبيه والتجسيم:

عند تفسيره للآية : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة :٦٤] أورد الرازي قول المجسمة الذين يرون أنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، وبعد أن أبطل هذا الرأي أورد رأي جمهور الموحدين في لفظ اليد، الذين يرون أن ماهيتها وحقيقتها أمر معرفتها مفوض الى الله تعالى، وهذا هو طريق السلف،أما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : أحدها الجارحة وهو معلوم، وثانيها : النعمة . . . وثالثها : القوة . . . ورابعها : الملك . . . وخامسها : شدة العناية والاختصاص . . . يقول الرازي : (وإذا عرفت هذا فنقول : اليد في حق الله يمتنع أن تكون الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة) ثم يورد قولا لأبي الحسن الأشعري الذي يرى أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى) .

القول في القرآن هل هو قديم أم حادث:

دافع الرازي في تفسيره عن رأي مذهبه الأشعري القائل بقدم القرآن من حيث معانيه لا من حيث ألفاظه يقول في معرض تفسيره لسورة الفاتحة (وإذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات، وإذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمدﷺ عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة . . .) .

اعتماد الشاهد الشعري:

كثيرا ما يستشهد الرازي بالشعر للاستدلال على وجه من الأوجه اللغوية أو البلاغية، يقول : (ذكر أهل اللغة في تفسير ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ﴾[الكهف :٣٤] أنه بالضم أنواع الأموال من الذهب والفضة وغيرهما، وبالفتح حمل الشجر قال قطرب : كان أبو عمرو بن العلاء يقول : الثمر المال والولد. وأنشد الحارث بن كِلْدة :

ولـــقـــد رأيـــت مـــعـــاشـــرا قـــد أثـــمـــروا مـــالا وولـــدا

وقال النابغة:

مـهـلا فـداء لـك الأقـوام كـلـهـم ما أثمروه أمن مال ومن ولد(٣)

و- المنحى اللغوي:

يعتمد الرازي في تفسيره للقرآن الكريم الجانب اللغوي لكلماته وآياته ففي تفسيره للبسملة، يورد قول اللغويين في وجوهها الإعرابية، يقول المسألة الحادية عشرة: أجمعوا على أن إعراب الرحمان الرحيم هو الجر، لكونهما صفتين للمجرور الأول، إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمان الرحيم، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعني الرحمان الرحيم...).

ز- المنحى البلاغي:

يتعرض الرازي لكثير من الآيات القرآنية بالتحليل البلاغي حيث يستشف منها بعض وجوه المعاني والبيان، وإن كان لا يوغل في ذلك إيغال الزمخشري، ومن ذلك قوله في الالتفات وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ﴾ [يونس :٢٢].

(السؤال الثالث: ما الفائدة في صرف الكلام من الخطاب الى الغَيبة؟

الجواب فيه وجوه: ... قال صاحب الكشاف: (المقصود به المبالغة كأنه تعالى يذكر حالهم لغيرهم لتعجيبهم منها، ويستدعي منهم مزيد الإنكار والتقبيح)... والذي خطر بالبال في الحال، أن الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة ألى لفظ الحضور فإنه يدل على مزيد التقرب والإكرام. وأما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة يدل على المقت والتبعيد).

ح- أوجه القراءات:

غالبا ما يورد الرازي أوجه القراءات، فعند تفسيره للآية: ﴿لَئِنۡ أَخَّرۡتَنِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الإسراء :٦٢]يقول وفيه مباحث: قرأ ابن كثير: (لئن أخرتنيَ الى يوم القيامة) بإثبات الياء في الوصل والوقف، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالحذف: ﴿لَئِنۡ أَخَّرۡتَنِ﴾ [الإسراء :٦٢] ونافع وأبو عمرو بإثباته في الوصل دون الوقف [١].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَدۡعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمۡ﴾ [الإسراء :٧١]قرئ: (يدعو) بالياء والنون، ويدعى كل أناس على البناء للمفعول، وقرأ الحسن: (يدعو كل أناس)، قال الفراء: (وأهل العربية لا يعرفون وجها لهذه القراءة المنقولة عن الحسن. ولعله قرأ يدعى بفتحة ممزوجة بالضم فظن الراوي أنه قرأ يدعو).

(١)(٣/ ٢١).

ط- المنحى الأصولي:

مَا من آية اتخذت دليلا من أدلة الاحكام وكانت مصدر استنباط إلا وتعرض الى ما فيها إما بصورة مستفيضة أو بمجرد إشارة موجزة. يقول عند تفسيره للآية: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة :١٢٢] (هذه الآية حجة لمن يرى أن خبر الواحد حجة. . . والذي نقوله هنا: إن كل ثلاثة فرقة، وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة، والخارج من الثلاثة يكون اثنين أو واحدا فوجب أن يكون الطائفة إما اثنين وإما واحدا. . . وذلك يقتضي أن يكون خبر الواحد أو الاثنين حجة في الشرع).

ي- المنحى الفقهي:

لا يقتصر الإمام فخر الدين الرازي على تبني مذهبه الشافعي في تفسيره للمسائل الفقهية المستنبطة من الآيات، بل يأتي بأقوال الحنفية والمالكية وسواهما، وقد يعقب عليها أحيانا برأيه في المسألة فيبدو بمنزلة الفقيه المجتهد. ومثال ذلك ما أورده من مسائل عند تفسيره لسورة الفاتحة، ونظرا لكثرة المسائل التي أوردها في هذا الموضع نكتفي بمسألة واحدة وبعض أوجه الحجج التي قدمها، يقول: (قال الشافعي رحمه الله: قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فإن ترك منها حرفا واحدا وهو يُحْسِنها لم تصح صلاته)، وبه قال الأكثرون. وقال أبو حنيفة: (لا تجب قراءة الفاتحة) ثم يستطرد في عرض الحجج الداعمة لرأي مذهبه الشافعي، والتي أوصلها إلى ثمان عشرة حجة نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

الحجة الأولى: أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ جاريا مجرى قوله: أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول ﷺ، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتملة على الفاتحة

الحجة الثالثة: إن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: «**عليكم بسنتي وسنتي الخلفاء الراشدين من بعدي. . .** ».

الحجة الرابعة: أن الأمة وإن اختلفت في أنه هل تجب قراءة الفاتحة، ولكنهم اتفقوا عليه في العمل فإنك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا ويقرأ الفاتحة في الصلاة. . .).

ك- المنحى الصوفي:

اشتهر الإمام الرازي بالتصوف في حياته (فكان من أهل الدين والتصوف وله فيه يد، وتفسيره ينبئ عن ذلك) وانعكس هذا على تفسيره فهو يستحضر المعاني الصوفية عند تفسيره لعديد من آي القرآن، ومن ذلك قوله عند تفسيره للطائف المستنبطة من قولنا: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

النكتة الأولى: في قوله (أعوذ بالله) عروج من الخلق إلى الخالق ومن الممكن إلى الواجب. . . لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق. . . فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار قوله: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠] وهذه الحالة تحصل عند قوله: (أعوذ) ثم إذا وصل إلى غيبة الحق، وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام:٩١] فعند ذلك يقول: (أعوذ بالله)[(١)].



(١) (١/ ٩٧).

خاتمة

على ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الإمام فخر الدين الرازي - رحمه الله - كان مولعًا بكثرة الاستنباطات والاستطرادات في تفسيره، إضافة إلى توسّعه في ذكر مسائل الكون والطبيعة، ولأجل هذا، فقد قلَّل البعض من قيمة هذا الكتاب، كتفسير للقرآن الكريم، بل وصل الأمر ببعضهم بأن وصف هذا التفسير بقوله: (فيه كل شيء إلا التفسير) وهذا القول - فيما نرى - فيه شيء من المبالغة والتجني علي صاحبه ولكن - ومهما قيل في هذا الكتاب من مدح أو ذم، فإن ما لا نستطيع تجاهله - وهو ما نختم به عرضنا: أن الكتاب - بما له وما عليه - يبقى فيه ما يفيد طالب العلم المتخصص، وأن فيه ما هو صواب ومقبول. ونستحضر في هذا المقام ما قاله الإمام مالك - رحمه الله - إذ يقول: (إن كل الناس يؤخذ منه ويُرَدُّ، إلا صاحب هذا القبر) يعني رسول الله ﷺ.

عملنا في التحقيق:

١- قمنا بمراجعة النص وتصحيح التصحيفات التي كانت به.

٢- تخريج الأحاديث المرفوعة وبعض الآثار التي وردت فيه مع الحكم على الحديث وتبيين درجته حسب قواعد مصطلح الحديث.

٣- ترجمة بعض الأعلام والبلدان التي وردت في الكتاب.

٤- تفسير غريب اللغة ما أمكن ذلك.

وأخيرا أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصا له سبحانه وتعالى.

أبو حفص / سيد عمران





الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات، ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات، وهدانا إلى قولنا: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) من كل المعاصي والمنكرات ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الذي له ما في السموات ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بحسب كل الذوات والصفات ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ في إيصال الأبرار إلى الدرجات، وإدخال الفجار في الدركات ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ في القيام أداء جملة التكليفات، ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ بحسب كل أنواع الهدايات ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ في كل الحالات والمقامات ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ من أهل الجهالات والضلالات.

والصلاة على محمدٍ المؤيد بأفضل المعجزات والآيات، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات وسلم تسليما.

أما بعد: فهذا كتابٌ مشتملٌ على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه، وأن يجعلنا في الدارين أهلا لإكرامه وإنعامه، إنه خير موفقٍ ومعينٍ، وبإسعاف الطالبين قمينٌ، وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب.

أما المقدمة ففيها فصولٌ:

الفصل الأول

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الإجمال

علوم الفاتحة اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألةٍ، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقومٌ من أهل الجهل والغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمرٌ ممكن الحصول، قريب الوصول، فنقول وبالله التوفيق:

تفسير الاستعاذة

إن قولنا: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) لا شك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات، ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب الاعتقادات، أو من باب أعمال الجوارح.

أما الاعتقادات: فقد جاء في الخبر المشهور قوله ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً: كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلاَّ فِرْقَةً وَاحِدَةً» وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة، والمذاهب الباطلة، ثم إن ضلال كل واحدةٍ من أولئك الفرق غير مختص بمسألةٍ واحدةٍ، بل هو حاصلٌ في مسائل كثيرةٍ من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى، وبصفاته، وبأحكامه، وبأفعاله، وبأسمائه، وبمسائل الجبر، والقدر، والتعديل، والتجويز، والثواب، والمعاد، والوعد، والوعيد، والأسماء، والأحكام، والإمامة، فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة- وهو الاثنتان والسبعون- على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة، وأيضًا فمن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعمائةٍ، فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد، ولا شك أن قولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع، والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا، فظهر بهذا الطريق أن قولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ مشتملٌ على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية.

وأما الأعمال الباطلة: فهي عبارةٌ عن كل ما ورد النهي عنه إما في القرآن، أو في الأخبار المتواترة، أو في أخبار الآحاد، أو في إجماع الأمة، أو في القياسات الصحيحة، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف، وقولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ متناولٌ لجميعها وجملتها، فثبت بهذا الطريق أن قولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ مشتملٌ على عشرة آلاف مسألةٍ أو أزيد أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة.



سورة الفاتحة

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

وأما قوله جل جلاله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ففيه نوعان من البحث:

النوع الأول: قد اشتهر عند العلماء أن لله تعالى ألفًا وواحدًا من الأسماء المقدسة المطهرة، وهي موجودة في الكتاب والسنّة، ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسألة شريفة عالية، وأيضًا فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقًا بالعلم بالمسمى، وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها، وعن أجوبة الشبهات التي تذكر فيها نفيها مسائل كثيرة، ومجموعها يزيد على الألوف.

النوع الثاني: من مباحث هذه الآية: أن الباء في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ باء الإلصاق، وهي متعلقة بفعل، والتقدير: باسم الله أشرع في أداء الطاعات، وهذا المعنى لا يصير ملخصًا معلومًا إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات، وهي العقائد الحقة والأعمال الصافية مع الدلائل والبينات، ومع الأجوبة عن الشبهات، وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسألة.

ومن اللطائف أن قوله: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾ إشارة إلى نفي ما لا ينبغي من العقائد والأعمال، وقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ إشارة إلى ما ينبغي من الاعتقادات والعمليات، فقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ لا يصير معلومًا إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة، والأعمال الصافية، وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح، والحق الصريح.

نعم الله تعالى التي لا تحصى:

أما قوله جل جلاله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فاعلم أن الحمد إنما يكون حمدًا على النعمة، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والإحصاء، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤].

ولنتكلم في مثال واحد، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن؛ ولا شك أن أَدْوَن الجزءين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن، ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريبًا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عزّ وجلّ بحكمته في

تخليق بدن الإنسان، ثم إن مَن وقف على هذه الأصناف المذكورة في (كتب التشريح) عَرَف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى ما لم يُعلم وما لم يُذكر - كالقطرة في البحر المحيط، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان - تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر.

ثم إذا ضُمت إلى هذه الجملة آثار حِكم الله تعالى في تخليق العرش والكرسي وأطباق السموات، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص، ثم يضم إليها آثارِ حِكم الله تعالى في تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها - عُلِم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل.

ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[الجاثية :١٣] وحينئذٍ يظهر أن قوله جل جلاله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ مشتمل على ألف ألف مسألة، أو أكثر أو أقل.

أنواع العالم وإمكان وجود عوالم أخرى:

وأما قوله جل جلاله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فاعلم أن قوله: ﴿رَبِّ﴾ مضاف وقوله: ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ مضاف إليه، وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايفين، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربًّا للعالمين إلا بعد معرفة رب والعالمين.

ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وهي على ثلاثة أقسام: المتحيزات، والمفارقات، والصفات: أما المتحيزات فهي إما بسائط أو مركبات، أما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات، وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة.

واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة؛ وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم، بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والأرَضين والشمس والقمر.

ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية؛ قال أبو العلاء المعري(١):

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَمْ لِلَّهِ مِنْ فَلَكٍ   تَجْرِي النُّجُومُ بِهِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

(١) أبو العلاء المعرِّي (٣٦٣ - ٤٤٩هـ) هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المعري: شاعر، فيلسوف، ولد ومات في معرَّة النعمان، كان نحيف الجسم، أصيب بالجدري صغيرًا، فعمِيَ في السنة الرابعة من عمره، وقال الشعر.

هَيِّنٌ عَلَى اللَّهِ مَاضِينَا وَغَابِرُنَا فَمَا لَنَا فِي نَوَاحِي غَيْرِهِ خَطَرُ

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها للمتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل، بل الإنسانَ لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والأملاح، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات - لَنَفِد عمره في أقل القليل من هذه المطالب، ولا ينتهي إلى غورها؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧] وهي بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

رحمة الله تعالى بعباده لا تنحصر أنواعها:

وأما قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات، وهي كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع (كتب الطب) حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء، ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان، فإنه إذا خاض في هذا الباب وجده بحرًا لا ساحل له.

وقد حكى جالينوس [١] أنه لما صَنَّف كتابه في منافع أعضاء العين قال: بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصبين المجوفين ملتقيين على موضع واحد، فرأيت في النوم كأن مَلَكًا نزل من السماء وقال يا جالينوس، إن إلهك يقول: لمَ بخلت على عبادي بذكر حكمتي؟ قال: فانتبهت فصقت فيه كتابًا. وقال أيضًا: إن طحالي قد غلظ فعالجته بكل ما عَرَفت فلم ينفع، فرأيت في الهيكل كأن ملكًا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر. وأكثر علامات الطب في أوائلها تنتهي إلى أمثال هذه التنبيهات والإلهامات، فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث؛ عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والإحصاء.

أحوال الآخرة وتقسيمها إلى عقلية وسمعية:

وأما قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا، وسِنوه كالفراسخ، وشهوره كالأميال، وأنفاسه كالخطوات، ومقصده الوصول إلى عالم أخراه؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات، فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت

(١) جالينوس هو: كاتبٌ، وطبيب إغريقي، شهير، تخصَّص في علم التشريح، أثَّرت دراساته وكتاباته تأثيرًا كبيرا في الطب العبري لمدة (١٣٠٠ عام)، ولد في العام (١٣٠ ميلاديًا)، وتُوفِّيَ في العام (٢٠٠)، ولد لأبٍ وأمٍّ يونانيين في مدينة برغام القديمة والمُسمَّيَة حاليًا برغام في تركيا. اهـ.

الأرض والسموات؛ فلينظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر، وهي قسمان: بعضها عقلية محضة، وبعضها سمعية:

أما العقلية المحضة فكقولنا: هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه، ثم يمكن إعادته مرة أخرى، وإن هذا الإنسان بعد موته تمكن إعادته، وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس، وكيفية أحوالها وصفاتها، وكيفية بقائها بعد البدن، وكيفية سعادتها وشقاوتها، وبيان قدرة الله عزّ وجلّ على إعادتها، وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية.

وأما السمعيات فهي على ثلاثة أقسام:

أحدها: الأحوال التي توجد عند قيام القيامة، وتلك العلامات منها صغيرة، ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها ونذكر أحوالها.

وثانيها: الأحوال التي توجد عند قيام القيامة، وهي كيفية النفخ في الصور، وموت الخلائق، وتخريب السموات والكواكب، وموت الروحانيين والجسمانيين.

وثالثها: الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف، وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق، وكيفية الأحوال التي يشاهدونها، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام، وكيفية الحساب، وكيفية وزن الأعمال، وذَهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار، وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار، ومن هذا الباب شرحُ أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم إليها، وشرحُ الكلمات التي يذكرونها والأعمال التي يباشرونها.

ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل، وهي بأسرها داخلة تحت قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾.

معنى العبادة وأنواع التكاليف:

وأما قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر، فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلهًا واحدًا، قادرًا على مقدورات لا نهاية لها، عالمًا بمعلومات لا نهاية لها، غنيًّا عن كل الحاجات، فإنه أمَر عباده ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وأنه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكاليفه - فإنه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾.

ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بدّ من تفصيل أقسام تلك التكاليف، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي، وجميع ما صُنف في الدين من (كتب الفقه) يدخل فيه تكاليف الله، ثم كما

يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسَب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسَب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين، وأيضًا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات، وأيضًا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في أعمال الجوارح، أما أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجلُّ، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق، وكتب السياسات، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة.

وإذا اعتبر الإنسان مجموع هذه المباحث وعَلِم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ عَلِم حينئذٍ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها - كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار إلا إلى القليل منها.

أما قوله جل جلاله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية، ولتحصيل الهداية طريقان: أحدهما: طلب المعرفة بالدليل والحجة. والثاني: بتصفية الباطن والرياضة.

أما طرق الاستدلال فإنها غير متناهية؛ لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته، وبعزة عزته، وبجلال صمديته، كما قيل:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ(١)

وتقريره: أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية، ومختلفة في الصفات، وهي الألوان والأمكنة والأحوال، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية، وإلا لزم حصول الاستواء، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر، وذلك المخصص إن كان جسمًا عاد الكلام فيه، وإن لم يكن جسمًا فهو المطلوب، ثم ذلك الموجود إن لم يكن حيًّا عالمًا قادرًا، بل كان تأثيره بالفيض والطبع؛ عاد الإلزام في وجوب الاستواء، وإن كان حيًا عالمًا قادرًا فهو المطلوب، إذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الإله القادر الحكيم العليم.

وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول: إن لله تعالى في كل جوهر فَرْد أنواعًا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة، وذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل، ويمكن أيضًا اتصافه بصفات غير على البدل، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فإنه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار إلى وجود

(١) هذا البيت لأبي العتاهية، وهو إسماعيل الفلكي، إسماعيل بن مصطفى أبو العتاهية (١٣٠ - ٢١١هـ، ٧٤٨ - ٨٢٦ م) إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني، العنزي (من قبيلة عنزة) بالولاء، أبو إسحاق الشهير بأبي العتاهية: شاعرٌ مكثرٌ، سريعُ الخاطرِ، في شعره إبداعٌ، ولد بعين تمر، ونشأ بالكوفة، ثم سكن بغداد، وتوفي بها في جمادي الآخر. كان يقوم في الغزل والمديح والهجاء، ثم تنسَّك، وعدل عن ذلك إلى الشعر في الزهد وطريقة الوعظ، وأكثر شعره حِكَمٌ وأمثالٌ. انظر (الأعلام) للزركلي (١/ ٣٢١) ووفيات الأعيان (١/ ٢١٩).

الصانع الحكيم الرحيم، فثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناهٍ.

وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له، ولكل واحد من السائرين إلى الله تعالى منهج خاص، ومشرب معين، كما قال: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة:١٤٨] ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار، ولا خبر عند الأفهام من مبادىء ميادين تلك الأنوار، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة، وأسرارًا دقيقة، قلما ترقى إليها أفهام الأكثرين.

وأما قوله جل جلاله: ﴿صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فما أجلَّ هذه المقامات، وأعظمَ مراتب هذه الدرجات! ومَن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادئ هذه الحالات، فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها، وأسرار لا غاية لها، وأن قول من يقول: (هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة) كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين.

الفصل الثاني

في تقرير مشرع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة

ولنتكلم في قولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ **فنقول:** أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل، وأما الباء في قوله: ﴿بِٱللَّهِ﴾ فهي باء الإلصاق، وهي نوع من أنواع حروف الجر، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف. وأما قولنا: ﴿ٱللَّهِ﴾ فهو اسم معين: إما من أسماء الأعلام، أو من الأسماء المشتقة، على اختلاف القولين فيه، والاسم العَلَم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم، وقد ثبت في العلوم العقلية أن معرفة النوع يمتنع حصولها إلا بعد معرفة الجنس؛ لأن الجنس جزء من ماهية النوع، والعِلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة، فقولنا: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي إلا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولاً، وهذه المعرفة لا تحصل إلا بعد ذكر حدودها وخواصها، ثم بعد الفراغ منه لا بدّ من تقسيم الاسم إلى الاسم العَلَم وإلى الاسم المشتق، وإلى اسم الجنس، وتعريف كل واحد من هذه الأقسام بحده ورسمه وخواصه، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة ﴿ٱللَّهِ﴾ اسم علم أو اسم مشتق، وبتقدير أن يكون مشتقًّا فهو مشتق من ماذا؟ ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها، وأيضًا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق، ثم يذكر بعده أقسام الفعل، ومن جملتها الفعل المضارع، ويذكر حده وخواصه وأقسامه، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا ﴿أَعُوذُ﴾ على التخصيص، وأيضًا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق، ثم يذكر بعده حرف الجر وحَدُّه وخواصه وأحكامه، ثم يذكر بعده باء الإلصاق وحَدُّه وخواصه.

وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾ ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا إلى معاقدها كثيرة جدًّا.

ثم نقول: والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول: الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة، فيجب البحث أيضًا عن ماهية الكلمة وحَدِّها وخواصها، وأيضًا فهاهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة، وهي: الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها، ثم يجب البحث عن كونها من الألفاظ المترادفة، أو من الألفاظ المتباينة، وبتقدير أن تكون ألفاظًا متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل.

البحث في تكوين الصوت:

ثم نقول: والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول: لا شك أن هذه الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت، وعن أسباب وجوده، ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النَّفَس من الصدر، فعندها يجب البحث عن حقيقة النَّفَس، وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفسًا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النَّفَس أو بسبب إخراجه، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت، ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت، أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له؟

وأيضًا: لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس، ويجب أيضًا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود، وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح.

البحث في تكوين الصوت:

ثم نقول: والمرتبة السادسة من البحث هي أن الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر، والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق، وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة، فهل يصح أن يقال: هذه الكيفيات أنواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا؟

ثم نقول: والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا؟

ثم نقول: والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عَرَضٌ، فيجب البحث عن مقولة العَرَض وأقسامه، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه.

ثم نقول: والمرتبة التاسعة أن العَرَض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن، والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم، وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب.

ثم نقول: والمرتبة العاشرة أن نقول: لا شك أن المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود؟ ومن الناس من يقول: المظنون أعم من المعلوم.

وأيضًا فهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم، ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم، لكن الشيء ما لم تُعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلاً لغيره، فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلاً للمعلوم، وجب أن يكون غير المعلوم معلومًا، فحينئذٍ يكون المقابل للمعلوم معلومًا، وذلك محال.

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات؛ فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة.

الفصل الثالث

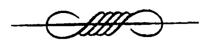
في تقرير مشرع آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة؛ فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها، ثم إذا حكينا فيها مثلاً شُبهات خمسة فكل واحد منها أيضًا مسألة مستقلة بنفسها، ثم إذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الأجوبة الثلاثة أيضًا مسائل ثلاثة، وإذا قلنا مثلاً: (الألفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجهًا)، وفصلنا تلك الوجوه، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة؛ وذلك لأن المسألة لا معنى لها إلا موضع السؤال والتقرير، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة.

وإذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول: إنا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل، ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيم الأفعال بالمعلوم والمذكور، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن، والمباحث المتعلقة بالجوهر والعَرَض، والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه إلى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة،

والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المُحْدثة للأصوات والحروف - عَظُم الخَطْب، واتسع الباب، ولكنا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة، ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف، ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيمات الأسماء والأفعال والحروف حتى ننتهي إلى الأنواع الثلاثة الموجودة في قوله: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾.

ونرجو من فضل الله العميم أن يوفقنا للوصول إلى هذا المطلوب الكريم.



الكتاب الأول

في العلوم المستنبطة من قوله: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان:

أحدهما: المباحث المتعلقة باللغة والإعراب.

والثاني: المباحث المتعلقة بعلم الأصول والفروع.

القسم الأول من هذا الكتاب في المباحث الأدبية المتعلقة بهذه الكلمة

وفيه أبواب:

الباب الأول

في المباحث المتعلقة بالكلمة، وما يجري مجراها

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق، ثم إن الاشتقاق على نوعين: الاشتقاق الأصغر، والاشتقاق الأكبر.

أما الاشتقاق الأصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه.

وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة.

فنقول: أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلا نوعين من التقليب، كقولنا: (من) وقلبه (نم) وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا: (حمد) وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جَعْل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين، لكن ضَرْب الثلاثة في اثنين بستة، فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه، ثم بعدِ هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا: (عقرب، وثعلب) وهي تقبل أربعة وعشرين وجهًا من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جَعْل كل واحد من تلك الحروف الأربعة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الأربعة فإنه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات، وضَرْب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجهًا، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا: (سفرجل) وهي تقبل مائة وعشرين نوعًا من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جَعْل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من هذه التقديرات فإنه يمكن

وقوع الحروف الأربعة الباقية على أربعة وعشرين وجهًا على ما سبق تقريره، وضَرْب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين.

والضابط في الباب أنك إذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه، فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني، والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة، وكأنه لا يمكن رعايته إلا في الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة، أما الرباعيات والخماسيات فإنها كثيرة جدًّا، وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها إلا على سبيل الندرة.

وأيضًا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة. بل يكون في الأكثر بعضها مستعملاً وبعضها مهملاً، ومع ذلك فإن القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية.

المسألة الثالثة: في تفسير الكلمة: اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسَب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة، خمسة منها معتبرة وواحد ضائع.

فالأول: (ك ل م) فمنه الكلام؛ لأنه يقرع السمع ويؤثر فيه، وأيضًا يؤثر في الذهن بواسطة إفادة المعنى، ومنه الكلم للجرح وفيه شدة، والكِلام ما غلظ من الأرض، وذلك لشدته.

الثاني: (ك م ل) لأن الكامل أقوى من الناقص.

والثالث: (ل ك م) ومعنى الشدة في اللكم ظاهر.

والرابع: (م ك ل) ومنه (بئر مكول) إذا قل مائها، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروهًا فيحصل نوع شدة عند ورودها.

الخامس: (م ل ك) يقال (ملكت العجين) إذا أمعنت عجنه فاشتد وقوي، ومنه (ملك الإنسان) لأنه نوع قدرة، و(أملكت الجارية) لأن بعلها يقدر عليها.

المسألة الرابعة: لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضه ببعض؛ كتسميتهم القصيدة بأسرها (كلمة)، ومنها يقال: (كلمة الشهادة)، ويقال: «الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ»[1]، ولما كان المجاز أَوْلى من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز، وذلك لوجهين:

---

(١) قال المؤلف (رحمه الله وغفر له): ويقال: ثم ذِكْرُه إنما هو ضمنُ حديث متفق عليه في الصحيحين. وأخرجه البخاري في كتاب (الجهاد)، باب (من أخذ بالركاب ونحوه) (٣/ ١٠٩٠) حديث رقم (٢٨٢٧)، ومسلم في كتاب (الزكاة)، باب (بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف) (٢/ ٦٩٩ / ١٠٠٩) كلاهما من طريق معمر عن همّام عن أبي هريرة به.

الأول: أن المركب إنما يتركب من المفردات، فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون إطلاقًا لاسم الجزء على الكل.

والثاني: أن الكلام الكثير إذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيهًا بالمفرد في تلك الوجوه، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز، فأُطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب.

المسألة الخامسة: لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين:

أحدهما: يقال لعيسى (كلمة الله)، إما لأنه حدث بقوله: (كن) أو لأنه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك.

والثاني: أنه تعالى سمى أفعاله كلمات، كما قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف: ١٠٩] والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم، والله أعلم.

تقليب حروف لفظ (قول):

المسألة السادسة في (القول): هذا التركيب بحسَب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة، فالأول: (ق و ل) فمنه القول؛ لأن ذلك أمر سهل على اللسان، الثاني: (ق ل و) ومنه القلو وهو حمار الوحش، وذلك لخفته في الحركة، ومنه (قلوت البُر والسَّويق) فهما مقلوان، لأن الشيء إذا قُلي جف وخف فكان أسرع إلى الحركة، ومنه القلولي، وهو الخفيف الطائش، والثالث: (و ق ل) الوقل: الوعل، وذلك لحركته، ويقال: (توقل في الجبل) إذا صعد فيه، والرابع: (و ل ق) يقال: ولق يلق؛ إذا أسرع، وقرئ: ﴿إِذْ تَلِقُونَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ [النور: ١٥] أي: تخفون وتسرعون، والخامس: (ل و ق) كما جاء في الحديث: «**لا آكُلُ الطَّعَامَ إِلاَّ مَا لُوِّقَ لِي**»[١] أي: أُعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح، ومنه اللوقة وهي الزبدة قيل لها ذلك لخفتها وإسراع حركتها؛ لأنه

---

(١) **ضعيفٌ موقوفٌ:** أورده أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي في كتاب (غريب الحديث) (٤/ ١٣٤)، وقال: قال عبادة بن الصامت... فذكره، ورواه ابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٢٦/ ٢٠٣). من طريق عليِّ بن الفضل بن محمد بن عقيل الخزاعي، أخبرنا أبو شعيب الحراني، أخبرنا علي بن المديني، أخبرنا يحيى بن سعيد، أخبرنا ثور، عن مالك بن شرحبيل قال: قال عبادة بن الصامت.

أخبرنا أبو القاسم زاهر بن طاهر، أنا أبو بكر أحمد بن الحسين، أنا أبو نصر بن قتادة، أنا علي بن الفضل بن محمد بن عقيل الخزاعي، أنا أبو شعيب الحراني، نا علي بن المديني، نا يحيى بن سعيد، نا ثور، عن مالك بن شرحبيل، قال: قال عبادة بن الصامت: (ألستم تروني هذا، فإني أقوم إلا رفدًا ولا آكل إلاَّ ما لوق لي، وقد مات صاحبي منذ زمان، وما أحب أن لي ما تطلع عليه الشمس، وأني خلوت بامرأةٍ لا تحل لي مخافة أن تأتيني فتحركه على أنه لا سمع له ولا بصر)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٤/ ٣٧٢)، حديث رقم (٥٤٤٨) من طريق علي بن الفضل... كحديث ابن عساكر، وفي إسناده عبد الله بن الحسن أبي شعيب الحراني، قال ابن حبان في (الثقات) (٨/ ٣٦٩): يُخطئ ويَهِمُ، وفيه أيضًا: مالك بن شرحبيل. قال البخاري في (التاريخ): يُرسل.

ليس بها مسكة الجبن والمصل، والسادس: (ل ق و) ومنه اللقوة وهي العُقاب، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها، ومنه اللقوة في الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكأنه خفة فيه وطيش، واللقوة: الناقة السريعة اللقاح.

معنى اللغة واشتقاقها وأصل لامها:

المسألة السابعة: قال ابن جني رحمه الله تعالى: اللغة فُعلة من لغوت أي: تكلمت، وأصلها لُغوة ككُرة وقُلة فإن لاماتها كلها واوات، بدليل قولهم: كروت بالكرة وقلوت بالقلة، وقيل فيه: لغى يلغى؛ إذا هذا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٧٢].

قلت: إن ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الأكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا، وهو حاصل فيه.

فالأول: (ل غ و) ومنه اللغة، ومنه أيضًا الكلام اللغو، والعمل اللغو.

والثاني: (ل و غ) ويُبحث عنه.

والثالث: (غ ل و) ومنه يقال: لفلان غلو في كذا، ومنه الغلوة.

والرابع: (غ و ل) ومنه قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧].

والخامس: (و غ ل) ومنه يقال: فلان أوغل في كذا.

والسادس: (و ل غ) ومنه يقال: ولغ الكلب في الإناء، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الإمعان في الشيء والخوض التام فيه.

المسألة الثامنة في اللفظ: وأقول: أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز؛ وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفَس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفَس من داخل الصدر إلى الخارج - يحبسه في المحابس المعينة، ثم يزيل ذلك الحبس، فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفَس وأول زمان إطلاقه.

والحاصل أن اللفظ هو الرمي، وهذا المعنى حاصل في هذه الأصوات والحروف من وجهين:

الأول: أن الإنسان يرمي ذلك النفَس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه، وذلك هو الإخراج، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات، فأُطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب.

والثاني: أنَّ تَوَلُّد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيهًا بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج، والمشابهة إحدى أسباب المجاز.

المسألة التاسعة، العبارة: وتركيبها من (ع ب ر) وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال.

فالأول: (ع ب ر) ومنه العبارة؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف إلى حرف آخر؛ وأيضًا كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه إلى ذهن السامع، ومنه العَبْرة لأن تلك الدمعة تنتقل من داخل العين إلى الخارج، ومنه العَبْر لأن الإنسان ينتقل فيها من الشاهد إلى الغائب. ومنه المَعْبَر لأن الإنسان ينتقل بواسطته من أحد طرفي البحر إلى الثاني، ومنه التعبير لأنه ينتقل مما يراه في النوم إلى المعاني الغائبة.

والثاني: (ع ر ب) ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف، ومنه (فلان أعربَ في كلامه) لأن اللفظ قبل الإعراب يكون مجهولاً، فإذا. دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان.

والثالث: (ب ر ع) ومنه (فلان برع في كذا) إذا تكامل وتزايد.

الرابع: (ب ع ر) ومنه البعر؛ لكونه منتقلاً من الداخل إلى الخارج.

الخامس: (ر ع ب) ومنه يقال للخوف: رعب؛ لأن الإنسان ينتقل عند حدوثه من حال إلى حال أخرى.

والسادس: (ر ب ع) ومنه الرَّبع؛ لأن الناس ينتقلون منها وإليها.

الفرق بين الكلمة والكلام:

المسألة العاشرة: قال أكثر النحوين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة. وقال أكثر الأصوليين: إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب. وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلامًا مشعرًا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة، وذكر كلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه:

الأول: أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلامًا.

الثاني: أن اشتقاق الكلمة من الكَلْم، وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن مَن سمع كلمة واحدة فإنه يفهم معناها، فهاهنا قد حصل معنى التأثير، فوجب أن يكون كلامًا.

والثالث: يصح أن يقال: (إن فلانًا تكلم بهذه الكلمة الواحدة) ويصح أن يقال أيضًا: (إنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة) وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، وإلا لم يصح أن يقال: تكلم بالكلمة الواحدة.

الرابع: أنه يصح أن يقال: (تكلم فلان بكلام غير تام) وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام.

مسألة فقهية في الطلاق:

المسألة الحادية عشرة: تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية، وهي أولى مسائل أيمان (الجامع الكبير) لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى، وهي أن الرجل إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها: (إن كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات) قالوا: إنْ ذَكَر هذا الكلام في المرة الثانية طُلقت طلقة واحدة، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة؟

قال أبو حنيفة وصاحباه: تنعقد. وقال زُفَر: لا تنعقد.

وحجة زفر أنه لما قال في المرة الثانية (إن كلمتك) فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط؛ لأن اسم الكلام اسم لكلِ ما أفاد شيئًا، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك، وإذا حصل الشرط حصل الجزاء، وطُلقت عند قوله: (إن كلمتك)، فوقع تمام قوله: (أنت طالق) خارج تمام مِلك النكاح وغير مضاف إليه، فوجب أن لا تنعقد.

وحجة أبي حنيفة أن الشرط - وهو قوله (إن كلمتك) - غير تام، والكلام اسم للجملة التامة، فلم يقع الطلاق إلا عند تمام قوله: (إن كلمتك فأنت طالق).

وحاصل الكلام أنا إن قلنا: (إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة) كان القول قول زفر، وإن قلنا: (إنه لا يتناول إلا الجملة) فالقول قول أبي حنيفة، ومما يقوي قول زفر أنه لو قال في المرة الثانية: (إن كلمتك) وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله: (فأنت طالق) طُلقت، لولا أن هذا القدر كلام وإلا لما طلقت، ومما يقوي قول أبي حنيفة أنه لو قال: (كلما كلمتك فأنت طالق) ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية: فكلمة (كلما) توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلامًا، لوجب أن يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية: (كلما كلمتكِ) وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله: (فأنت طالق) لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق، وأقول: لعل زفر يلتزم ذلك.

المسألة الثانية عشرة: محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصًا بما إذا قال: (إن كلمتك فأنت طالق) أما لو قال: (إن تكلمت بكلمة فأنت طالق) أو قال: (إن نطقت) أو قال: (إن تلفظت بلفظة) أو قال: (إن قلت قولاً فأنت طالق) وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولاً واحدًا، والله أعلم.

هل يطلق الكلام على المهمل:

المسألة الثالثة عشرة: لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا؟

منهم من قال: (يتناوله) لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل، ولأنه يصح أن يقال: تكلم بكلام غير مفهوم، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلاً فيه. ومنهم من قال: (الكلمة والكلام مختصان بالمفيد)، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام.

هل الأصوات الطبيعية تسمى كلامًا:

المسألة الرابعة عشرة: إذا حصلت أصوات متركبة تركيبًا يدل على المعاني إلا أن ذلك التركيب كان تركيبًا طبيعيًا لا وضعيًا، فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلامًا؟

مثل أن الإنسان عند الراحة أو الوجع قد يقول: (أخ)، وعند السعال قد يقول: (أح أح)، فهذه أصوات مركبة، وحروف مؤلفة، وهي دالة على معانٍ مخصوصة، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع، فهل تسمى أمثالها كلمات؟

وكذلك صوت القطا[1] يشبه كأنه يقول: (قطا)، وصوت اللقلق[2] يشبه كأنه يقول: (لق لق)، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات؟

اختلفوا فيه، وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال: (إن سمعت كلمة فعبدي حر)، فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الألفاظ أم لا؟

المسألة الخامسة عشرة: قال ابن جني: لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة، على سبيل الحقيقة، أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة، ولفظ الكلمة مختص بالمفرد.

وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب أن يتناول الكلمة الواحدة، أما تركيب الكلام فيفيد التأثير، وذلك لا يحصل إلا من الجملة التامة؛ إلا أن هذا يُشْكل بلفظ الكلمة.

ومما يقوي ذلك قول الشاعر:

قُلتُ لَها قِفي فَقالَت قافِ

سمى نطقها بمجرد القاف قولاً.

المسألة السادسة عشرة: قال أيضًا: إن لفظ القول يصح جعله مجازًا عن الاعتقادات والآراء؛ كقولك: (فلان يقول بقول أبي حنيفة. ويذهب إلى قول مالك) أي: يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به، ألا ترى أنك لو سألت رجلاً عن صحة رؤية الله تعالى فقال: (لا تجوز رؤيته) فتقول: (هذا قول المعتزلة) ولا تقول هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التعسف، وذُكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم إلا بغيره، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازًا عنه.

---

(١) **صوت القطا:** القطا: طائرٌ معروف، واحده: قطاة، والجمع: قطوات وقطيات، ومِمَّن ذَكَرَ أن القطا من الحمام: الرافعيُّ في كتاب الحج والأطعمة، ومن أهل اللغة ابن قتيبة. (حياة الحيوان) (٢/ ١٠٩).

(٢) **صوت اللقلق:** اللقلق: طائرٌ أعجميٌّ، طويل العنق، وكنيته عند أهل العراق: أبو خديج، وعبر عنه الجوهري بالقاف، وهو اسمٌ أعجميٌّ قال: وربما قالوا: اللغلغ، والجمع: اللقالق، وهو يأكل الحيات، وصوته: اللقلقة، وكذلك كل صوت فيه حركة واضطراب، ويوصف بالفطنة والذكاء. (حياة الحيوان) (٢/ ١٧٣).

يستعمل القول في غير النطق:

المسألة السابعة عشرة: لفظ (قال) قد يستعمل في غير النطق، قال أبو النجم[(١)]:

قالَت لَهُ الطَيرُ تَقَدَّمْ راشِدا إِنَّكَ لا تَرجِعُ إلاّ حامِدا

وقال آخر:

وَقَالَتْ لَهُ الْعَيْنَانِ سَمْعًا وَطَاعَةً وَحَدَّرَتَا كَالدُّرِّ لَمَّا يُثَقَّبِ

وقال:

امْتَلأَ الْحَوْضُ وَقَالَ: قَطْنِي مَهْلاً رُوَيدًا قَدْ مَلأْتُ بَطْنِي

ويقال في المثل: قال الجدار للوتد: (لم تشقني؟!) قال: (سل من يدقني، فإن الذي ورايى) ما خلاني ورايى، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

المسألة الثامنة عشرة: الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات.

أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول، واحتجوا عليه بالقرآن والأثر والشعر:

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمدًا رسول الله، وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال: إنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ، وما هو إلا كلام النفس.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني، قوله: (أخبَروا أن محمدًا رسول الله) قلنا: لا نسلم بل أخبَروا عن كونهم شاهدين بأن محمدًا رسول الله. لأنهم كانوا قالوا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] والشهادة لا تحصل إلا مع العلم، وهم ما كانوا عالمين به، فثبت أنهم كانوا كاذبين. فيما أخبروا عنه بالقول اللساني.

وأما الأثر فما نُقل أن عمر قال يوم السقيفة: كنت قد زورت في نفسي كلامًا فسبقني إليه أبو بكر.

وأما الشعر فقول الأخطل[(٢)]:

---

(١) هذا البيت لأبي النجم العجلي، هو أبو النجم الراجز (٠٠٠-١٣٠هـ، ٠٠٠-٧٤٧هـ)، الفضل بن قدامة العجلي، أبو النجم، من بني بكر بن وائل، من أكابر الرجاز، ومن أحسن الناس إنشادًا للشعر، نبغ في العصر الأُموي، وكان يحضر مجالس عبد الملك بن مروان وولده هشام. قال أبو عمرو بن العلاء: كان ينزل سواد الكوفة، وهو أبلغ من العجاج في النعت. (انظر الأعلام) للزركلي (٥/ ١٥١).

(٢) الأخطل (٩٠هـ/ ٦٤٠ - ٧٠٨م) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، أبو مالك، من بني تغلب. شاعرٌ مصقولُ الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداعٌ، اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح=

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلاَ

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام، فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف، يقال: إنه لم يتكلم. وأيضًا الحنث والبر يتعلق بهذه الألفاظ، ومن أصحابنا من قال: اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني.

المسألة التاسعة عشرة: هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث، قال الله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤] والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية، فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه؛ فلهذا السبب سميت بالحديث، ويمكن أيضًا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يُحدث في القلوب العلوم والمعاني. والله أعلم.

المسألة العشرون: هاهنا ألفاظ كثيرة، فأحدها: الكلمة، وثانيها: الكلام، وثالثها: القول، ورابعها: اللفظ، وخامسها: العبارة، وسادسها: الحديث، وقد شرحناها بأَسْرها، وسابعها: النطق، ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الألفاظ المذكورة أو مباين لها، وبتقدير حصول المباينة فما الفرق؟

المسألة الحادية والعشرون: في حد الكلمة، قال الزمخشري في أول (المفصل): الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع. وهذا التعريف ليس بجيد؛ لأن صيغة الماضي كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع، فهذا التعريف غلط؛ لأنها دالة على أمرين: حدث وزمان، وكذا القول في أسماء الأفعال، كقولنا: (مَهْ، وصَهْ)، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ، فغلط وجعله صفة للمعنى.

اللفظ مهمل ومستعمل وأقسامه:

المسألة الثانية والعشرون: اللفظ إما أن يكون مهملاً وهو معلوم، أو مستعملاً، وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني ألبتة، وهذا هو اللفظ المفرد؛ كقولنا: (فرس وجمل).

وثانيها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلاً حين هو جزؤه، أما باعتبار آخر فإنه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني؛ كقولنا: (عبد الله) فإنا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلاً، أما إذا جعلناه مضافًا ومضافًا إليه فإنه يحصل

=ملوكهم، وهو أحد الثلاثةِ المتفقِ على أنهم أشعرُ أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق، واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق، فتناقل الرواة شعره، وكان معجبًا بأدبه، تياهًا، كثير العناية بشعره. وكانت إقامته حينًا في دمشق وحينًا في الجزيرة. (الأعلام) للزركلي (٥/ ١٢٣).

لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر، وهذا القسم نسميه بالمركب.

وثالثها: أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات، وهو كقولنا: (العالم حادث، والسماء كرة، وزيد منطلق) وهذا نسميه بالمؤلف.

المسموع المفيد وأقسامه:

المسألة الثالثة والعشرون: المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام: لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفًا والمعنى مؤلفًا كقولنا: (الإنسان حيوان، وغلام زيد) وإما أن يكون المسموع مفردًا والمعنى مفردًا، وهو كقولنا: (الوحدة) و(النقطة) بل قولنا: (الله) سبحانه وتعالى، وإما أن يكون اللفظ مفردًا والمعنى مؤلفًا وهو كقولك: (إنسان) فإن للفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة، وإما أن يكون اللفظ مركبًا والمعنى مفردًا، وهو محال.

المسألة الرابعة والعشرون: الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى، وهذا التعريف مركب من قيود أربعة: فالقيد الأول: كونه لفظًا، والثاني: كونه مفردًا، وقد عرفتهما، والثالث: كونه دالاً وهو احتراز عن المهملات، والرابع: كونه دالاً بالاصطلاح، وسنقيم الدلالة على أن دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية.

المسألة الخامسة والعشرون: قيل: الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع: قال أبو علي بن سينا في كتاب (الأوسط): وهذا غير جائز؛ لأن الصوت مادة واللفظ جنس، وذِكر الجنس أَوْلى من ذكر المادة. وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس، ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العقليات.

وأقول: السبب عندي في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره، وصوت الإنسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقه وإلى غيره، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصًا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف، وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها، فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب، وإيراد الجنس القريب أَوْلى من الجنس البعيد.

المسألة السادسة والعشرون: قالت المعتزلة: الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدًا. فنقضوه بقولهم: (قِ) و(عِ) وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير فإن الأصل أن يقال: (قي) و(عي) بدليل أن عند التثنية يقال: (قيا) و(عيا) وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر، أما الواقع فحرف واحد، وأيضًا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة فإنها بأسرها حروف مفيدة، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة، ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس، فهذه الحروف كلمات مع أنها غير مركبة.

المسألة السابعة والعشرون: الأولى أن يقال: كل منطوق به أفاد شيئًا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا: (منطوق به) يقع الاحتراز عن الخط والإشارة.

دلالة اللفظ على معناه غير ذاتية:

المسألة الثامنة والعشرون: دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافًا لعبَّاد. لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك.

حُجة عَبَّاد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة، والمعاني المعينة وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحًا للممكن من غير مرجح، وهو محال. وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده، وإلا لم يرجح، ويُشْكَل أيضًا باختصاص كل إنسان باسم عَلَمه المعين.

المسألة التاسعة والعشرون: وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبًا لمعناه؛ مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم؛ لأن هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضًا وضعوا لفظ (الخَضْم) لأكل الرَّطْب نحو البطيخ والقثاء، ولفظ (القَضْم) لأكل اليابس نحو قَضَمت الدابة شعيرها. لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرَّطْب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في (الخصائص).

اللغة إلهام:

المسألة الثلاثون: لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتج فيه بالعقل والنقل:

أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقًا بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى.

وأما النقل فقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١].

وأجيب عن الأول بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة؟ وعن الثاني: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام؟

وأيضًا: لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إنه تعالى علَّمها لآدم عليه السلام.

المسألة الحادية والثلاثون: لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح، خلافًا للمعتزلة، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريًّا كان العلم بالموصوف أيضًا ضروريًّا، فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريًّا وذلك يقدح في صحة التكليف. وأجيب عنه بأنه لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه تعالى يخلق علمًا ضروريًّا في القلب بأن واضعًا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى؟ وعلى هذا التقدير فيزول الإشكال.

المسألة الثانية والثلاثون: لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية، وأن تكون كلها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفيًا وبعضها اصطلاحيًّا.

المسألة الثالثة والثلاثون: اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه؛ لأنه ما لم يُعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئًا، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى عُلم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما، فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادًا من ذلك اللفظ لزم الدور، وهو محال.

وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين، فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى. وحينئذٍ يندفع الدور.

المسألة الرابعة والثلاثون: والإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب؛ لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية، أما التركيبات فعقلية، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات، فظهر الفرق.

اللفظ يدل على المعنى الذهني لا الخارجي:

المسألة الخامسة والثلاثون: للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان؛ ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني؛ لأن المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين: **الأول:** أنا إذا رأينا جسمًا من البعد وظنناه صخرة قلنا: إنه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرًا، قلنا: إنه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا: إنه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة. **الثاني:** أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان: (العالم قديم) وقال آخر: (العالم حادث) لزم كون العالم قديمًا حادثًا معًا، وهو محال، أما إذا قلنا: إنها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين، وذلك لا يتناقض.

المسألة السادسة والثلاثون: لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ؛ لأن الماهيات غير متناهية، وما لا نهاية له لا يكون مشعورًا به على التفصيل، وما لا يكون مشعورًا به امتنع وضع الاسم بإزائه.

المسألة السابعة والثلاثون: كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم، كان وضع اللفظ بإزائه أَوْلى، مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملاً والمانع زائلاً، وإذا كان الداعي قويًّا والمانع زائلاً، كان الفعل به واجب الحصول.

المسألة الثامنة والثلاثون: المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ

المشهور، مثاله: لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلاً من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد، أما الذي يقول به بعض المتكلمين - وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال - فهو أمر خفي لا يتصوره إلا الخواص من الناس، وإذا كان كذلك وجب أن يقال: الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال، وكذلك يجب أن يكون العلم اسمًا لنفس العالمية، والقدرة اسمًا للقادرية، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية.

المعنى اسم للصورة الذهنية:

المسألة التاسعة والثلاثون: في المعنى: المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية؛ لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقَصَده القاصد، وذاك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: إن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى. فالمراد أنه قَصَد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور.

المسألة الأربعون: قد يقال في بعض المعاني: إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ، مثل أنا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزذ، فيقال: إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسَب اللفظ، وأيضًا: ربما اتفق حصول أحوال في نفس بعض الناس، ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسَب التعريفات اللفظية.

إذا عرفت هذا فنقول: أما القسم الأول: فالسبب فيه أن ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ - ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة، مثل أن يقال: حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة، لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ، ولو أنهم وضعوا لها لفظة، لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير.

وأما القسم الثاني: وهو أن الإنسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة، وسائرُ الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة، استحال لهذا المدرَك وضع لفظ لتعريفه؛ لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولاً لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعًا له، فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعة لها، فلا جرم امتنع تعريفها، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظًا مخصوصة، فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية؛ **فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال: إن** كثيرًا من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ.

الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني:

المسألة الحادية والأربعون: في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني: وهي أن الإنسان خُلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته، فاحتاج إلى أن يُعَرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل

به إلى الاستعانة بالغير، ولا بدّ لذلك التعريف من طريق، والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أن النفسَ عند الإخراج سبب لحدوث الصوت، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة، وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعونة، بخلاف الكتابة والإشارة وغيرهما.

والثاني: أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال، فعند الاحتياج إليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي.

والثالث: أن الأصوات بحسَب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة، وتلك الحروف الكثيرة بحسَب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدًا من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه، ومثل هذا لا يوجد في الإشارة والتصفيق.

فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ.

معرفة الحق لذاته:

المسألة الثانية والأربعون: كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخيرَ لأجل العمل به، وجوهر النفس في أصل الخلقة عارٍ عن هذين الكمالين، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلا بواسطة هذا البدن، فصار تخليق هذا البدن مطلوبًا لهذه الحكمة، ثم إن مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعًا للحرارة الغريزية، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت إلى الترويح لأجل التعديل، فدبَّر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن إلى نفسه، ثم إذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تَسَخَّن واحتد وقويت حرارته، فاحتاج القلب إلى دفعه مرة أخرى، وذلك هو الانقباض، فإن القلب إذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج إلى الخارج، فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسًا، والمقصود بالقصد الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل، فوقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية، ووقع تخليق القلب وجَعْله منبعًا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لأجل الترويح في المرتبة الرابعة، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب إلى مادة الصوت في المرتبة السادسة، ثم إن المُقدر الحكيم والمدبر الرحيم جَعَل هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت، وخَلَق محابس ومقاطع للصوت في الحلق

واللسان والأسنان والشفتين، وحينئذٍ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة، ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها، ثم أودع في هذا النطق والكلام حِكمًا عالية وأسرارًا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الإحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية.

الكلام اللساني:

المسألة الثالثة والأربعون: ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة - مُعَرِّفات لما في الضمائر، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر؛ لكانت تلك الأشياء كلامًا أيضًا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرًا وضعيًّا اصطلاحيًّا.

والتحقيق في هذا الباب: أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يُعَرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلمًا بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص، وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقُدَر والإرادات.

الكلام النفسي والذهني:

المسألة الرابعة والأربعون: لما ثبت أن الألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الإرادات والاعتقادات أو نوع آخر، قالت المعتزلة: صيغة (افعل) لفظة موضوعة لإرادة الفعل، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلاني كذا وكذا. وقال أصحابنا: الطلب النفساني مغاير للإرادة، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد.

أما بيان أن الطلب النفساني مغاير للإرادة، فالدليل عليه أنه تعالى أَمَر الكافر بالإيمان، وهذا متفق عليه، ولكن لم يُرد منه الإيمان، ولو أراده لوقع، ويدل عليه وجهان:

الأول: أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدًا للكفر؛ لأن مريد العلة مريد للمعلول، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه، وإن كان من الله تعالى فحينئذٍ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبًا للكفر، ومريد العلة مريد للمعلول، فثبت أنه تعالى مريد الكفر من الكافر.

والثاني: أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر، وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان، والجمع ن الضدين محال، والعالِم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدًا له، فثبت أنه تعالى أمر

الكافر بالإيمان، وثبت أنه لا يريد منه الإيمان، فوجب أن يكون مدلولِ أمر الله تعالى فِعل شيء آخر سوى الإرادة، وذلك هو المطلوب.

وأما بيان أن الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال: (العالَم قديم) فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم، فعلمنا أن الحكم الذهني حاصل، والاعتقاد غير حاصل، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد.

مدلولات الألفاظ:

المسألة الخامسة والأربعون: مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ؛ كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها أيضًا ألفاظًا؛ كقولنا: اسم، وفعل، وحرف، وعام، وخاص، ومجمل، ومبين، فإن هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها أيضًا ألفاظ.

طرق معرفة اللغة:

المسألة السادسة والأربعون: طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح، وإما ما يتركب عنهما: كما إذا قيل: ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيه، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم، وعلى هذا الطريق تعويل الأكثرين في إثبات أكثر اللغات، وهو ضعيف؛ لأن هذا الاستدلال إنما يصح لو قلنا: إن واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفًا بهذه الملازمة، وإلا لزم التناقض، لكن الواضع للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك، ولما كان هذا الأصل مشكوكًا كان ذلك الدليل مثله.

من اللغة ما بلغنا بالتواتر:

المسألة السابعة والأربعون: اللغات المنقولة إلينا بعضها منقول بالتواتر، وبعضها منقول بالآحاد، وطَعَن بعضهم في كونها متواترة فقال: أشهر الألفاظ هو قولنا (الله)، وقد اختلفوا فيها فقيل: إنها ليست عربية بل هي عبرية، وقيل: إنها اسم عَلَم، وقيل: إنها من الأسماء المشتقة، وذكروا في اشتقاقها وجوهًا عشرة، وبقي الأمر في هذه الاختلافات موقوفًا إلى الآن، وأيضًا فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافًا شديدًا، وكذا صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، مع أنها أشد الألفاظ شهرة، وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها؟

والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر، فأما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها، وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الأصل.

المسألة الثامنة والأربعون: منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الألفاظ في هذا الوقت، إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم، فلعل النقل ينتهي في بعض الأدوار الماضية إلى الآحاد، وليس لقائل أن يقول: (لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ إلى حد التواتر) لأن هذه المقدمة إن صحت فإنما تصح في الوقائع العظيمة. وأما التصرفات في الألفاظ فهي وقائع حقيرة، والحق أن العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان.

المسألة التاسعة والأربعون: لا شك أن أكثر اللغات منقول بالأحاد، ورواية الواحد إنما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتَصَفُّح أحوالهم بالجرح والتعديل، ثم إن الناس شرطوا هذه الشرائط في رواة الأحاديث، ولم يعتبروها في رواة اللغات، مع أن اللغات تجري مجرى الأصول للأحاديث.

ومما يؤكد هذا السؤال أن الأدباء طَعَن بعضهم في بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة، ونسبة أكثر المحدثين أكثرَ الأدباء إلى ما لا ينبغي مشهورة، وإذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة، وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن.

دلالة الألفاظ على معانيها ظنية:

المسألة الخمسون: دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الإعرابات والتصريفات، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادًا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضًا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المُعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظنٌّ محض، والموقوف على الظن أَوْلى أن يكون ظنًّا، والله أعلم.



الباب الثاني

في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها، وفيه مسائل

كيفية حدوث الصوت:

المسألة الأولى: ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع. وأقول: إن ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يُعرف المحسوس به، بل هذا الذي ذكره إن كان ولا بدّ فهو إشارة إلى سبب حدوثه، لا إلى تعريف ماهيته.

الصوت ليس بجسم:

المسألة الثانية: يقال: إن النظَّام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم. وأبطلوه بوجوه: منها أن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت، ومنها أن الأجسام مبصرة وملموسة أولاً وثانيًا وليس الصوت كذلك، ومنها أن الجسم باقٍ والصوت ليس كذلك.

وأقول: النظَّام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم، إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء، ظن الجهال به: إنه يقول أنه عين ذلك الهواء.

المسألة الثالثة: قال بعضهم: (الصوت اصطكاك الأجسام الصُّلبة) وهو باطل؛ لأن الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة، والصوت ليس كذلك، وقيل: الصوت نفس القرع أو القلع، وقيل: إنه تموج الحركة، وكل ذلك باطل؛ لأن هذه الأحوال مبصرة، والصوت غير مبصر، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قيل: سببه القريب تموج الهواء، ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الهواء، فإنه أمر يحدث شيئًا فشيئًا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون، وأما سبب التموج فإمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف وهو القلع، ويرجع في تحقيق هذا إلى (كتبنا العقلية).

حد الحرف:

المسألة الخامسة: قال الشيخ الرئيس [1] في حد الحرف: إنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزًا في المسموع.

حروف المد واللين:

المسألة السادسة: الحروف إما مصوتة، وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين، ولا

---

(١) المقصود به: ابن سينا.

يمكن الابتداء بها، أو صامتة وهي ما عداها.

أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت، وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء، وهي لا توجد إلا في (الآن) الذي هو آخر زمان حبس النفَس وأول زمان إرساله، وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة إلى الزمان، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات، وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات، وتسميتها بالحروف حسنة لأن الحرف هو الطَّرَف، وهذه الحروف أطراف الأصوات ومباديها، ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسَب الظاهر، ثم هذه على قسمين: منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود في نفس الأمر، وإن كانت زمانية بحسَب الحس؛ مثل الحاء والخاء، فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آني الوجود في نفس الأمر، لكن الحس لا يُشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفًا واحدًا زمانيًّا، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين، فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمرار.

المسألة السابعة: الحرف لا بدّ وأن يكون إما ساكنًا أو متحركًا، ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه؛ لأنهما من صفات الأجسام، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص.

المسألة الثامنة: الحركات أبعاض المصوتات، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان إلا هذه الحركات، ولأن هذه الحركات إذا مُدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا.

المسألة التاسعة: الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت، فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور، وهو محال.

الكلام حادث لا قديم:

المسألة العاشرة: الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهة العقل كونه قديمًا لوجهين:

الأول: أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث؛ لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شك أنه حادث.

والثاني: أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة، فلو حصلت الحروف معًا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أَوْلى من وقوعها على سائرها، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة.

واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل:

أما العقل فهو أن لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها،

والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم، فكانت قديمة، وأما النقل فهو أن كلام الله قديم، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف، فوجب القول بقدم هذه الحروف، أما أن كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص، فلو لم يكن كلام الله قديمًا لزم أن يقال: إنه تعالى كان في الأزل ناقصًا ثم صار فيما لا يزال كاملاً، وذلك بإجماع المسلمين باطل.

وإنما قلنا: إن كلام الله تعالى ليس إلا هذه الحروف لوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] ومعلوم أن المسموع ليس إلا هذه الحروف، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله.

وثانيها: أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فإنه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف.

وثالثها: أنه نُقلَ بالتواتر إلينا أن النبي ﷺ كان يقول: «**إن هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله**» فمنكره منكر لما عُرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر.

والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية، فيلزمكم قدم الكل، وعن الثاني أن ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهيات فيكون باطلاً.

وصف كلام الله تعالى بالقدم:

المسألة الحادية عشرة: إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى، كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز، وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن مبنى الأيمان على العرف، وإذا قلنا: كلام الله قديم، لم نَعنِ به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات. وإذا قلنا: كلام الله معجزة لمحمد ﷺ. عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة، فإن القديم كان موجودًا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له؟! وإذا قلنا: كلام الله سور وآيات. عنينا به هذه الحروف، وإذا قلنا: كلام الله فصيح. عنينا به هذه الألفاظ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضًا هذه الألفاظ.

الأصوات التي نقرأ بها ليست كلام الله:

المسألة الثانية عشرة: زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان – عين كلام الله تعالى، وهذا باطل؛ لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان – صفة قائمة بلسانه وأصواته، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالَّة في بدن هذا الإنسان، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وأيضًا: فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح، وزعموا أنها حالَّة في ناسوت عيسى عليه السلام، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى، وغير زائلة عنه، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حالٌّ في لسان هذا الإنسان مع أنه غير

زائل عن ذات الله تعالى، ولا فرق بين القولين، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده، وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب!!

المسألة الثالثة عشرة: قالت الكرامية: الكلام اسم للقدرة على القول، بدليل أن القادر على النطق يقال: إنه متكلم، وإن لم يكن في الحال مشتغلاً بالقول. وأيضًا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول.

وإذا ثبت هذا فهم يقولون: إن كلام الله تعالى قديم، بمعنى أن قدرته على القول قديمة، أما القول فإنه حادث، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه.

خلاف الحشوية والأشعرية في صفة القرآن:

المسألة الرابعة عشرة: قالت الحشوية(١) للأشعرية(٢): إن كان مرادكم من قولكم: (إن القرآن قديم) هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات؛ وجب أن يكون كل كتاب صُنف في الدنيا - قديمًا، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عامَّ التعلق بجميع المتعلقات كان خبرًا عن مدلولات ذلك الكتاب، فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديمًا بهذا التفسير، وإن كان المراد من كونه قديمًا وجهًا آخر سوى ذلك فلا بدّ من بيانه. والجواب أنَّا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقًا بجميع المخبرات، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال.

واعلم أنا لا نقول: إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبًا، والكذب في كلام الله محال؛ لأنه تعالى لما أخبر أن أقوامًا أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبًا، وإنما يمنع منه لأمر يرجع إلى تنزيه الله تعالى عن النقائص، والإخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجري مجرى النقص، وهو على الله محال.

واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الإشكالات المذكورة في قدم القرآن - أمور صعبة دقيقة، فالأَوْلى الاكتفاء بما ذكرناه، والله أعلم بالصواب.

---

(١) **الحَشويَّةُ:** هُمْ قَوْم كانوا يقولون بجواز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة، كالحروف في أوائلِ السور، وكذا قال بعضهم، وهم الذين قال فيهم الحسن البصري لما وجد قولهم ساقطًا، وكانوا يجلسون في حلقته أمامه: (رُدُّوا هَؤلاءِ إلى حَشا الحَلْقَةِ)، أي: جانبها. انظر (عقيدة أهل الأثر) للقنوجي (١/ ٣٥٣).

(٢) **الأشعرية:** الذين يثبتون العلم والإرادة والكلام عَلَى معنى يفهمونه ويفسرونه، لكن ينفون الصفات الخبرية - كما يسمُّونها - مثل التد، والنزول، والاستواء، ونحو ذلك، فهَؤُلاءِ يقولون: من أثبت له اليد، أو النزول، أو الغضب، أو الرضا، أو الضحك، أو العجب ونحو ذلك، فإنه مشبِّه. وهكذا... فكل طائفة من طوائف أهل البدع تسمي من أثبت ما نفته هي مشبهًا، فهي تعتقد أن ما هي عليه هو الحق وغاية التنزيه، وإثبات شيء غير تشبيه وتجسيم. (العقيدة الطحاوية) (١/ ١٩٦).

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف. وفيه مسائل

الكلمة اسم وفعل وحرف:

المسألة الأولى: اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين: الأول: أن الكلمة إما أن يصح الإخبار عنها وبها وهي الاسم، وإما أن لا يصح الإخبار عنها، لكن يصح الإخبار بها وهي الفعل، وإما أن لا يصح الإخبار عنها ولا بها وهو الحرف، واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الإخبار عنهما وعلى أن الاسم يصح الإخبار عنه، فلنذكر البحثين في مسألتين:

لا يصح الإخبار عن الفعل أو الحرف:

المسألة الثانية: اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الإخبار عنهما، قالوا: لأنه لا يجوز أن يقال: ضرب قتل. ولقائل أن يقول: المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، وأيضًا فإنه لا يصح أن يقال: جدار سماء، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الإخبار عنه وبه؛ لأجل أن المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، فكذا هاهنا، ثم قيل: الذي يدل على صحة الإخبار عن الفعل والحرف وجوه:

الأول: أنَّا إذا أخبرنا عن (ضرب يضرب اضرب) بأنها أفعال فالمخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسمًا أو فعلًا أو حرفًا، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبًا، وليس كذلك، وإن كان الثاني كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرًا عنه، فإن قالوا: المخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ وهي أسماء. قلنا: هذا السؤال ركيك؛ لأنه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسمًا، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين في أول هذا الإشكال، وقد أبطلناه.

الثاني: إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير عين ما تقدم.

الثالث: أن قولنا: (الفعل لا يخبر عنه) إخبار عنه بأنه لا يخبر عنه، وذلك متناقض، فإن قالوا: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ. فنقول: قد أجبنا على هذا السؤال، فإنا نقول: المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسمًا فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه، وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم، وإن كان فعلًا فقد صار الفعل مخبرًا عنه.

الرابع: الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها، وكل ما كان كذلك صح الإخبار عنه بكونه ممتازًا عن غيره، فإذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم، فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز.

الخامس: الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص، وإما أن يكون

عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلاً على المعنى، وإن كان الثاني فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام.

المسألة الثالثة: طَعَن قوم في قولهم: (الاسم ما يصح الأخبار عنه) بأن قالوا: لفظة (أين وكيف وإذا) أسماء مع أنه لا يصح الأخبار عنها. وأجاب عبد القاهر النحوي عنه بأنا إذا قلنا: (الاسم ما جاز الإخبار عنه) أردنا به ما جاز الإخبار عن معناه، ويصح الإخبار عن معنى (إذا) لأنك إذا قلت: (آتيك إذا طلعت الشمس) كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس، والوقت يصح الإخبار عنه، بدليل أنك تقول: (طاب الوقت).

وأقول: هذا العذر ضعيف؛ لأن (إذا) ليس معناه الوقت فقط، بل معناه الوقت حال ما تجعله ظرفًا لشيء آخر، والوقت حال ما جُعل ظرفًا لحادث آخر فإنه لا يمكن الإخبار عنه ألبتة، فإن قالوا: لما كان أحد أجزاء ماهيته اسمًا وجب كونه اسمًا. فنقول: هذا باطل؛ لأنه إن كفى هذا القدر في كونه اسمًا وجب أن يكون الفعل اسمًا؛ لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر، وهو اسم، ولما كان هذا باطلاً فكذا ما قالوه.

المسألة الرابعة: في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول: الكلمة إما أن يكون معناها مستقلاً بالمعلومية أو لا يكون، والثاني: هو الحرف، أما الأول: فإما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل، أو لا يدل وهو الاسم، وفي هذا القسم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل.

تعريفات للاسم وما يرد عليها:

تعريف الاسم:

المسألة الخامسة في تعريف الاسم: الناس ذكروا فيه وجوهًا:

التعريف الأول: أن الاسم هو الذي يصح الإخبار عن معناه، واعلم أن صحة الإخبار عن ماهية الشيء حُكْم يحصل له بعد تمام ماهيته، فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود، والإشكال عليه من وجهين: الأول: أن الفعل والحرف يصح الإخبار عنهما، والثاني: أن (إذا وكيف وأين) لا يصح الإخبار عنها، وقد سبق تقرير هذين السؤالين.

التعريف الثاني: أن الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلاً أو مفعولاً أو مضافًا، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذي يصح الإخبار عنه.

والتعريف الثالث: أن الاسم كلمة تستحق الإعراب في أول الوضع. وهذا أيضًا رسم؛ لأن صحة الإعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية، وقولنا: (في أول الوضع) احتراز عن شيئين:

أحدهما: المبنيات، فإنها لا تقبل الإعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف، ولولا هذه المناسبة لقبلت الإعراب.

والثاني: أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابهًا للاسم.

وهذا التعريف أيضًا ضعيف.

التعريف الرابع: قال الزمخشري في (المفصل): الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران.

واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه:

الأول: أنه قال في تعريف الكلمة (انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع) ثم ذكر فيما كتب من حواشي (المفصل) أنه إنما وجب ذكر اللفظ لأنا لو قلنا: (الكلمة هي الدالة على المعنى) لانتقض بالعقد والخط والإشارة كذلك، مع أنها ليست أسماء.

والثاني: أن الضمير في قوله: (في نفسه) إما أن يكون عائدًا إلى الدالِّ، أو إلى المدلول، أو إلى شيء ثالث: فإن عاد إلى الدالِّ صار التقدير: (الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم) فيصير المعنى: (الاسم ما دل على معنى هو مدلوله) وهذا عبث، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل، فإنه لفظ يدل على مدلوله، وإن عاد إلى المدلول صار التقدير: (الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى) وذلك يقتضي كون الشيء حاصلاً في نفسه، وهو محال، فإن قالوا: معنى كونه حاصلاً في نفسه أنه ليس حاصلاً في غيره. فنقول: فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب، فإن تلك المسميات حاصلة في غيرها.

التعريف الخامس: أن يقال: الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى. وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والإشارة.

فإن قالوا: لمَ لم يقولوا: لفظة دالة على كذا وكذا؟

قلنا: لأنا جعلنا اللفظ جنسًا للكلمة، والكلمة جنس للاسم، والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد.

وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل: إنه باطل طردًا وعكسًا:

أما الطرد فمن وجوه:

الأول: أن كل ما كان معلومًا فإنه لا بدّ وأن يكون مستقلاً بالمعلومية؛ لأن الشيء ما لم تُتصور ماهيته امتنع أن يُتصور مع غيره، وإذا كان تصوره في نفسه متقدمًا على تصوره مع غيره كان مستقلاً بالمعلومية.

الثاني: أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية، وذلك استقلال.

الثالث: أن النحويين اتفقوا على أن (الباء) تفيد الإلصاق، و(من) تفيد التبعيض، فمعنى الإلصاق إن كان مستقلاً بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلاً بالمعلومية، فيصير

الحرف اسمًا، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الإلصاق غير مستقل بالمعلومية، فيصير الاسم حرفًا.

وأما العكس فهو أن قولنا: (كم وكيف ومتى وإذا وما الاستفهامية والشرطية) كلها أسامٍ مع أن مفهوماتها غير مستقلة، وكذلك الموصولات.

الرابع: أن قولنا: (من غير دلالة على زمان ذلك المعنى) يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم والاصطباح وبالاغتباق.

والجواب عن السؤال الأول: أنا ندرك تفرقة بين قولنا الإلصاق وبين حرف الباء في قولنا: (كتبت بالقلم) فنريد بالاستقلال هذا القدر. فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه. وأما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان، والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى، والذي يدل على ما تقدم قولهم: (اغتبق يغتبق) فأدخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق.

علامات الاسم:

المسألة السادسة: علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية: فاللفظية إما أن تحصل في أول الاسم، وهو حرف تعريف أو حرف جر، أو في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير، أو في آخره كحرفي التثنية والجمع. وأما المعنوية فهي كونه موصوفًا، وصفة، وفاعلاً، ومفعولاً، ومضافًا إليه، ومخبرًا عنه، ومستحقًّا للإعراب بأصل الوضع.

تعريفات الفعل وما يرد عليها:

المسألة السابعة: ذكروا للفعل تعريفات:

التعريف الأول: قال سيبويه: إنها أمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء. وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول.

التعريف الثاني: أنه الذي أُسند إلى شيء ولا يستند إليه شيء. وينتقض بإذا وكيف، فإن هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شيء آخر، ويمتنع استناد شيء آخر إليها.

التعريف الثالث: قال الزمخشري: الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان. وهو ضعيف لوجهين:

الأول: أنه يجب أن يقال: (كلمة دالة على اقتران حدث بزمان) وإنما يجب ذكر الكلمة لوجوه:

أحدها: أنا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا: (اقتران حدث بزمان) فإن مجموع هذه الألفاظ دال على اقتران حدث بزمان، مع أن هذا المجموع ليس بفعل، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال؛ لأن مجموع هذه الألفاظ ليس كلمة واحدة.

وثانيها: أنا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والإشارة.

وثالثها: أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة، فالجنس القريب واجب الذكر في الحد.

الوجه الثاني: ما نذكره بعد ذلك.

التعريف الرابع: الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين. وإنما قلنا: (كلمة) لأنها هي الجنس القريب، وإنما قلنا: (دالة على ثبوت المصدر) ولم نقل (دالة على ثبوت شيء) لأن المصدر قد يكون أمرًا ثابتًا كقولنا: (ضرب وقتل) وقد يكون عدميًّا مثل فني وعدم فإن مصدرهما الفناء والعدم، وإنما قلنا (بشيء غير معين) لأنا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر، وإنما قلنا (في زمان معين) احترازًا عن الأسماء.

واعلم أن في هذه القيود مباحثات:

القيد الأول: هو قولنا: (يدل على ثبوت المصدر لشيء) فيه إشكالات:

الأول: أنا إذا قلنا: (خلَق الله العالم) فقولنا: (خلق) إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل، فإن لم يدل بطل ذلك القيد، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايرًا للمخلوق، وهو إن كان محدثًا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل، وإن كان قديمًا لزم قِدم المخلوق.

والثاني: إنا إذا قلنا: (وجد الشيء) فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل؟ فإن لم يدل بطل هذا القيد، وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلاً لشيء غيره، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلاً في نفسه؛ لأن ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقًا بحصول آخر إلى غير النهاية، وهو محال.

والثالث: إذا قلنا: (عدم الشيء وفني) فهذا يقتضي حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية، وذلك محال؛ لأن العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما.

والرابع: إن على تقدير أن يكون الوجود زائدًا على الماهية فإنه يصدق قولنا: (إنه حصل الوجود لهذه الماهية) فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود إلى غير نهاية، وهو محال، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فإن قولنا: (حدث الشيء وحصل) فإنه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء، وإلا لزم أن يكون الوجود زائدًا على الماهية، ونحن الآن إنما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية.

وأما القيد الثاني: وهو قولنا: (في زمان معين) ففيه سؤالات:

أحدها: أنا إذا قلنا: (وجد الزمان) أو قلنا: (فني الزمان) فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان آخر، ولزم التسلسل، فإن قالوا: يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعًا في زمان آخر

بحسَب الوهم الكاذب، قلنا: الناس أجمعوا على أن قولنا: (حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدومًا) كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب، ولو كان الأمر كما قلتم لزم كونه باطلاً وكذبًا.

وثانيها: أنا إذا قلنا: (كان العالم معدومًا في الأزل)، فقولنا: (كان) فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الأزل، وهو محال، فإن قالوا: ذلك الزمان مقدر لا محقق. قلنا: التقدير الذهني إن طابق الخارج عاد السؤال، وإن لم يطابق كان كذبًا، ولزم فساد الحد.

وثالثها: أنا إذا قلنا: (كان الله موجودًا في الأزل) فهذا يقتضي كون الله زمانيًّا، وهو محال.

ورابعها: أنه ينتقض بالأفعال الناقصة، فإن (كان) الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث في زمان أو لا تدل: فإن دلت كان تامًّا لا ناقصًا؛ لأنه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلامًا تامًّا لا ناقصًا، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلاً.

وخامسها: أنه يبطل بأسماء الأفعال، فإنها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين، والدالُّ على الدالِّ على الشيء دال على ذلك الشيء، فهذه الأسماء دالة على الزمان المعين.

وسادسها: أن اسم الفاعل يتناول إما الحال وإما الاستقبال ولا يتناول الماضي ألبتة، فهو دال على الزمان المعين.

والجواب: أما السؤالات الأربعة المذكورة على قولنا: (الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء) والثلاثة المذكورة على قولنا (الفعل يدل الزمان) فجوابها أن اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم، سواء كان حقًّا أو باطلاً، وأما قوله: (يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة) قلنا: الذي أقول به وأذهب إليه أن لفظة (كان) تامة مطلقًا، إلا أن الاسم الذي يسند إليه لفظ (كان) قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا: (كان الشيء) بمعنى حدث وحصل، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا: (كان زيد منطلقًا) فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق، فلفظ (كان) هاهنا معناه أيضًا الحدوث والوقوع، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المنتسبين، لا جرم وجب ذكرهما هاهنا، فكما أن قولنا: (كان زيد) معناه أنه حصل ووُجد، فكذا قولنا: (كان زيد منطلقًا) معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق؛ وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه، وقوله: (خامسًا: يبطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال) قلنا: المعتبر في كون اللفظ فعلاً دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة، وقوله: (سادسًا: اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال) قلنا: لا نسلم، بدليل أنهم قالوا: إذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل، وإذا كان بمعنى الحال فإنه يعمل عمل الفعل.

المسألة الثامنة: الكلمة إما أن يكون معناها مستقلاً بالمعلومية أو لا يكون، وهذا الأخير هو الحرف، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي، ثم نقول: والمستقل بالمعلومية إما أن

يدل على الزمان المعين لذلك المسمى أو لا يدل، والذي لا يدل هو الاسم، فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمي، وأما الفعل فإن ماهيته متركبة من القيود الوجودية.

نفس الفعل يدل على فاعل مبهم:

المسألة التاسعة: إذا قلنا: (ضرب) فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما، إلا أن ذلك الشيء غير مذكور على التعيين، بحسُب هذا اللفظ.

فإن قالوا: هذا محال، ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب.

الثاني: أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر، وجب أن يمتنع إسناده إلى شيء معين، وإلا لزم التناقض، ولو دلت على استناد الضرب إلى شيء معين فهو باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا (ضَرَب) ما وضُع لاستناد الضرب إلى زيد بعينه أو عمرو بعينه.

والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد، وهو أن ضَرَب صيغة غير موضوعة لإسناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر، بل وُضعت لإسناده إلى شيء معين يذكره ذلك القائل، فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تامًّا ولا محتملاً للتصديق والتكذيب، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل.

المسألة العاشرة: قالوا: (الحرف ما جاء لمعنى في غيره) وهذا لفظ مبهم؛ لأنهم إن أرادوا معنى الحرف أن الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلاً في غيره وحالاً في غيره، لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفًا، وإن أرادوا به أنه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى، فهذا ظاهر الفساد، وإن أرادوا به معنى ثالثًا فلا بد من بيانه.

المسألة الحادية عشرة: التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة: الاسم مع الاسم، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر، والاسم مع الفعل، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل، وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق، وأما الثالث - وهو الاسم مع الحرف - فقيل: إنه يفيد في صورتين:

الصورة الأولى: قولك: (يا زيد) فقيل: ذلك إنما أفاد لأن قولنا يا زيد في تقدير أنادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين:

الأول: أن لفظ (يا) تدخله الإمالة ودخول الإمالة لا يكون إلا في الاسم أو الفعل.

والثاني: أن لام الجر تتعلق بها فيقال: (يالَزيد) فإن هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر، ولو لم يكن قولنا (يا) قائمة مقام الفعل وإلا لما جاز أن يتعلق بها حرف الجر؛ لأن الحرف لا يدخل على الحرف.

ومنهم من أنكر أن يكون (يا) بمعنى (أنادي) واحتج عليه بوجوه:

الأول: إن قوله (أنادي) إخبار عن النداء، والإخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه، فوجب أن يكون قولنا: (أنادي زيدًا) مغايرًا لقولنا: (يا زيد).

الثاني: أن قولنا: (أنادي زيدًا) كلام محتمل للتصديق والتكذيب، وقولنا: (يا زيد) لا يحتملها.

الثالث: أن قولنا: (يا زيد) ليس خطابًا إلا مع المنادى، وقولنا: (أنادي زيدًا) غير مختص بالمنادى.

الرابع: أن قولنا: (يا زيد) يدل على حصول النداء في الحال، وقولنا: (أنادي زيدًا) لا يدل على اختصاصه بالحال.

الخامس: أنه يصح أن يقال: (أنادي زيدًا) قائمًا، ولا يصح أن يقال: (يا زيد) قائمًا.

فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين.

رأي الرازي في إلغاء متعلق شبه الجملة:

الصورة الثانية: قولنا: (زيد في الدار) فقولنا (زيد) مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا (في) إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار أو في المسجد، فأضيفت هذه الظرفية إلى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها، فإن قالوا: هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير (زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار) فنقول: هذا باطل؛ لأن قولنا (استقر) معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولاً آخر؛ وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال، فثبت أن قولنا: (زيد في الدار) كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر.

المسألة الثانية عشرة: الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيبًا أوليًا أو ثانويًا:

أما المركبة تركيبًا أوليًا فهي الجملة الاسمية أو الفعلية، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية؛ لأن الاسم بسيط والفعل مركب، والبسيط مقدم على المركب، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية، ويمكن أن يقال: بل الفعلية أقدم؛ لأن الاسم غير أصيل في أن يسند إلى غيره، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية.

وأما المركبة تركيبًا ثانويًا فهي الجملة الشرطية كقولك: (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) لأن قولك: (الشمس طالعة) جملة وقولك: (النهار موجود) جملة أخرى، ثم أدخلت حرف الشرط في إحدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الأخرى، فحصل من مجموعهما جملة واحدة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الباب الرابع

في تقسيمات الاسم إلى أنواعه، وهي من وجوه

أنواع الاسم:

التقسيم الأول: إما أن يكون نفس تصور معناه مانعًا من الشركة أو لا يكون.

فإن كان الأول، فإما أن يكون مظهرًا وهو العَلَم، وإما أن يكون مضمرًا وهو معلوم.

وأما إذا لم يكن مانعًا من الشركة فالمفهوم منه: إما أن يكون ماهية معينة، وهو أسماء الأجناس، وإما أن يكون مفهومه أنه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية، وهو المشتق، كقولنا: (أَسْود)، فإن مفهومه أنه شيء ما له سواد. فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة: أسماء الأعلام، وأسماء الأجناس، والأسماء المشتقة، فلنذكر أحكام هذه الأقسام.

أحكام الأعلام:

النوع الأول: أحكام الأعلام، وهي كثيرة:

الحكم الأول: قال المتكلمون: اسم العَلَم لا يفيد فائدة أصلاً.

وأقول: حق أن العَلَم لا يفيد صفة في المسمى. وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئًا، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة؟!

الحكم الثاني: اتفقوا على أن الأجناس لها أعلام، فقولنا: (أسد) اسم جنس لهذه الحقيقة؛ وقولنا: (أسامة) اسم علم لهذه الحقيقة، وكذلك قولنا: (ثعلب) اسم جنس لهذه الحقيقة، وقولنا: (ثعالة) اسم علم لها.

وأقول: الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين:

الأول: أن اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين، فإذا سمينا أشخاصًا كثيرين باسم زيد، فليس ذلك لأجل أن قولنا: (زيد) موضوع لإفادة القدر المشترك بين تلك الأشخاص، بل لأجل أن لفظ زيد وُضع لتعريف هذه الذات من حيث إنها هذه، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على سبيل الاشتراك. إذا عرفت هذا فنقول: إذا قال الواضع: (وضعتُ لفظ (أسامة) لإفادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي) كان ذلك عَلَم الجنس، وإذا قال: (وضعتُ لفظ الأسد لإفادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين) كان هذا اسم الجنس، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس.

الثاني: أنهم وجدوا أسامة اسمًا غير منصرف، وقد تقرر عندهم أنه ما لم يحصل في الاسم شيئان لم يخرج عن الصرف، ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث، ولم يجدوا شيئًا آخر سوى العلمية، فاعتقدوا كونه علمًا لهذا المعنى.

الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام:

الحكم الثالث: اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحيج إلى الإخبار عنه بذلك الحكم الخاص، ومعلوم أن ذلك الإخبار على سبيل التخصيص غير ممكن إلا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص، فاحيج إلى وضع الأعلام لهذه الحكمة.

الحكم الرابع: أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات، لا جرم كان وضع الأعلام للأشخاص الإنسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات.

العلم اسم ولقب وكنية:

الحكم الخامس: في تقسيمات الأعلام، وهي من وجوه:

الأول: العلم إما أن يكون اسمًا كإبراهيم وموسى وعيسى، أو لقبًا كإسرائيل، أو كنية كأبي لهب.

واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام:

الحكم الأول: الشيء إما أن يكون له الاسم فقط، أو اللقب فقط، أو الكنية فقط، أو الاسم مع اللقب، أو الاسم مع الكنية، أو اللقب مع الكنية.

واعلم أن سيبويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم، وهي ثلاثة:

أحدها: الذي له الاسم والكنية؛ كالضبع، فإن اسمها حضاجر وكنيتها أم عامر، وكذلك يقال للأسد أسامة وأبو الحارث، وللثعلب ثعالة وأبو الحصين، وللعقرب شبوة وأم عِرْيط.

وثانيها: أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا (قُثَم) لذكَر الضبع، ولا كنية له.

وثالثها: الذي حصلت له الكنية ولا اسم له؛ كقولنا للحيوان المعين: أبو براقش.

الحكم الثالث: الكنية قد تكون بالإضافات إلى الآباء، وإلى الأمهات، وإلى البنين، وإلى البنات: فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة للأبيض وأبو الجون، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبو كرى، وللخمر أم ليلى، وأما البنون فكما يقال للغراب ابن دأية، وللرجل الذي يكون حاله منكشفًا ابن جلا، وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل، وللحصاة بنت الأرض.

الحكم الرابع: الإضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان، وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض؛ لأن الناقة إذا ولدت ولدًا ثم حُمل عليها بعد ولادتها فإنها لا تصير مخاضًا إلا بعد سنة، والمخاض الحامل المقرب، فولدها إن كان ذكرًا فهو ابن مخاض، وإن كان أنثى فهي بنت مخاض، ثم إذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونًا، فأضيف الولد إليها بإضافة معلومة.

الحكم الخامس: إذا اجتمع الاسم واللقب: فالاسم إما أن يكون مضافًا أو لا: فإن لم يكن مضافًا أضيف الاسم إلى اللقب، يقال: هذا سعيد كرز وقيس بطة، لأنه يصير المجموع بمنزلة

الاسم الواحد، وأما إن كان الاسم مضافًا فهم يفردون اللقب فيقولون: هذا عبد الله بطة.

الحكم السادس: المقتضي لحصول الكنية أمور:

أحدها: الإخبار عن نفس الأمر كقولنا أبو طالب، فإنه كُني بابنه طالب.

وثانيها: التفاؤل والرجاء كقولهم (أبو عمرو) لمن يرجو ولدًا يطول عمره، وأبو الفضل لمن يرجو ولدًا جامعًا للفضائل.

وثالثها: الإيماء إلى الضد كأبي يحيى للموت.

ورابعها: أن يكون الرجل إنسانًا مشهورًا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية، فإن يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف.

وخامسها: اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها، إما بسبب اتصافه بها أو انتسابه إليها بوجه قريب أو بعيد.

التقسيم الثاني للأعلام: العلم إما أن يكون مفردًا كزيد، أو مركبًا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك، أو بينهما علاقة وهي: إما علاقة الإضافة كعبد الله وأبي زيد، أو علاقة الإسناد وهي إما جملة اسمية أو فعلية، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسمَ علم لم تغيرها ألبتة، بل تتركها بحالها مثل تأبط شرًّا وبرق نحره.

التقسيم الثالث: العَلم إما أن يكون منقولاً أو مرتجلاً:

أما المنقول فإما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولاً عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها:

أما المنقول عن الاسم فإما أن يكون عن اسم عين: كأسد وثور، أو عن اسم معنى: كفضل ونصر، أو صفة حقيقية: كالحسن، أو عن صفة إضافية كالمذكور والمردود. والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشَمَّر، أو عن صيغة المضارع كيحيى، أو عن الأمر كاطرقا. والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف. وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فإن كان المركب مفيدًا فهو المذكور في التقسيم الثاني، وإن كان غير مفيد فهو يفيد، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا.

وأما المرتجل فقد يكون قياسًا مثل عمران وحمدان، فإنهما من أسماء الأجناس مثل سرحان وندمان، وقد يكون شاذًّا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب.

التقسيم الرابع: الأعلام إما أن تكون للذوات أو المعاني، وعلى التقديرين فإما أن يكون العَلَم علم الشخص أو علم الجنس، فهاهنا أقسام أربعة، وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الأعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني؛ لأن أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالإخبار عن أحوالها على سبيل التعيين، أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الأغلب. ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة:

فالقسم الأول: العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفًا للواضع، والأصل في المألوفات الإنسان؛ لأن مُستعمِل أسماء الأعلام هو الإنسان، وإلف الشيء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه، وبعد الإنسان الأشياء التي يكثر احتياج الإنسان إليها وتكثر مشاهدته لها؛ ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقًا علمين لفرسين، وشذقمًا وعليًّا لفحلين، وضمران لكلب، وكساب لكلبة، وأما الأشياء التي لا يألفها الإنسان فقلما يضعون الأعلام لأشخاصها.

أما القسم الثاني: فهو علم الجنس للذوات، وهو مثل أسامة للأسد وثعالة للثعلب.

وأما القسم الثالث: فهو وضع الأعلام للأفراد المعينة من الصفات؛ وهو مفقود لعدم الفائدة.

وأما القسم الرابع: فهو علم الجنس للمعاني، والضابط فيه أنا إذا رأينا حصول سبب واحد من الأسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف، عَلِمنا أنهم جعلوه علمًا، لِما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين، وذكَر ابن جني أمثلة لهذا الباب، وهي تسميتهم التسبيح بسبحان، والغدو بكيسان؛ لأنهما غير منصرفين، فالسبب الواحد - وهو الألف والنون - حاصل. ولا بدّ من حصول العلمية ليتم السببان.

التقسيم الخامس للأعلام: اعلم أن اسم الجنس قد ينقلب اسم علم؛ كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمرًا كليًّا صالحًا لأن يشترك فيه كثيرون. ثم إنه في العرف يختص بشخص بعينه؛ مثل (النجم) فإنه في الأصل اسم لكل نجم، ثم اختص في العرف بالثريا، وكذلك (السماك) اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين.



الباب الخامس

في أحكام أسماء الأجناس والأسماء المشتقة، وهي كثيرة

أما أحكام أسماء الأجناس فهي أمور:

الحكم الأول: الماهية: قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة، وقد ثبت في العقليات أن المركب قبل البسيط في الجنس، وأن البسيط قبل المركب في الفصل، وثبت بحسَب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة.

الحكم الثاني: أسماء الأجناس سابقة بالرتبة على الأسماء المشتقة؛ لأن الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه، فلو كان اسمه أيضًا مشتقًّا لزم إما التسلسل أو الدور، وهما محالان، فيجب الانتهاء في الاشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة، فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع، فوجب كون الموضوع سابقًا بالرتبة على المشتق، ويظهر بهذا أن هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقًّا من شيء آخر - سعي باطل وعمل ضائع.

الحكم الثالث: الموجود إما واجب وإما ممكن، والممكن إما متحيز أو حالٌّ في المتحيز، أو لا متحيز ولا حالٌّ في المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الأولين، ثم إنه ثبت بالدليل أن المتحيزات متساوية في تمام ذواتها، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها، هذا هو الحكم في الأكثر الأغلب.

وأما أحكام الأسماء المشتقة فهي أربعة:

الحكم الأول: ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه، بدليل أن المعلوم مشتق من العلم، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم. وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع، وكذا القول في اللائق والرامي.

الحكم الثاني: شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال، بدليل أن من كان كافرًا ثم أسلم فإنه يصدق عليه أنه ليس بكافر. وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق.

الحكم الثالث: المشتق منه إن كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع، مثل الكلام والقول والصلاة، فإن الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الأخير من تلك الأجزاء.

الحكم الرابع: المفهوم من الضارب أنه شيء ما له ضَرْب، فأما أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام.

الباب السادس

في تقسيم الاسم إلى المعرب والمبني، وذكر الأحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل

المسألة الأولى: في لفظ الإعراب وجهان:

أحدهما: أنْ يكون مأخوذًا من قولهم: (أعرب عن نفسه) إذا بَيَّن ما في ضميره، فإن الإعراب إيضاح المعنى.

والثاني: أن يكون (أعرب) منقولاً من قولهم: (عَرِبت معدة الرجل) إذا فسدت، فكان المراد من الإعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام، مثل أعجمت الكتاب: بمعنى أزلت عجمته.

المسألة الثانية: إذا وُضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موردًا لأحوال مختلفة؛ وجب أن يكون اللفظ موردًا لأحوال مختلفة لتكون الأحوال المختلفة اللفظية دالة على الأحوال المختلفة المعنوية، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالاً على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالاً على اختلاف الأحوال المعنوية، فتلك الأحوال المختلفة اللفظية الدالة على الأحوال المختلفة المعوية - هي الإعراب.

المسألة الثالثة: الأفعال والحروف أحوال عارضة للماهيات، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى، هذا هو الحكم الأكثري، وإنما الذي يعرض لها الأحوال المختلفة هي الذوات، والألفاظ الدالة عليها هي الأسماء، فالمستحق للإعراب بالوضع الأول هو الأسماء.

المسألة الرابعة: إنما اختص الإعراب بالحرف الأخير من الكلمة لوجهين:

الأول: أن الأحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الأخير منه، فوجب أن تكون العلامات الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية - لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة.

الثاني: أن اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة، فلم يبقَ لقَبول الأحوال الإعرابية إلا الحرف الأخير من الكلمة.

المسألة الخامسة: الإعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات؛ بدليل أنها موجودة في المبينات والإعراب غير موجود فيها، بل الإعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس، والإعراب حاجة معقولة لا محسوسة.

المسألة السادسة: إذا قلنا في الحرف: (إنه متحرك أو ساكن)، فهو مجاز؛ لأن الحركة والسكون من صفات الأجسام، والحرف ليس بجسم، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة.

المسألة السابعة: الحركات إما صريحة أو مختلسة، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة؛ فالمفردة ثلاثة وهي: الفتحة، والكسرة، والضمة. وغير المفردة ما كان بين بين، وهي ستة لكل واحدة قسمان: فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة، والضمة على هذا القياس، فالمجموع تسعة. وهي إما مشبعة أو غير مشبعة، فهي ثمانية عشر، والتاسعة عشرة المختلسة، وهي ما تكون حركة وإن لم يتميز في الحس لها مبدأ، وتسمى الحركة المجهولة، وبها قرأ أبو عمرو ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾[البقرة:٥٤] مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها.

المسألة الثامنة: لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب إلى أصوات مخصوصة؛ لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور، قال ابن جني: اسم المفتاح بالفارسية - وهو كليد - لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن. قال: وحدثني أبو علي قال: دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل، فتعجبت منها وأقمت هناك أيامًا فتكلمت أيضًا بها، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها.

المسألة التاسعة: الحركة الإعرابية متأخرة عن الحرف تأخرًا بالزمان، ويدل عليه وجهان:

الأول: أن الحروف الصُّلبة كالباء والتاء والدال وأمثالها إنما تحدث في آخر زمان حبس النفَس وأول إرساله، وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم، والحركة صوت يحدث عند إرسال النفَس، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان، فالحرف متقدم على الحركة.

الثاني: أن الحروف الصُّلبة لا تقبل التمديد، والحركة قابلة للتمديد، فالحرف والحركة لا يوجدان معًا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف، فبقي أن يكون الحرف متقدمًا على الحركة.

المسألة العاشرة: الحركات أبعاض من حروف المد واللين، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف لها في النقصان إلا هذه الحركات. **الثاني:** أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين، فعلمنا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف.

الثالث: لو لم تكن الحركات أبعاضًا لهذه الحروف لَمَا جاز الاكتفاء بها؛ لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسُدَّ مسدها فلم يصح الاكتفاء بها منها، بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم، وبالجملة فهب أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أَوْلى، فوجب حمل الكلام عليه.

الابتداء بالساكن:

المسألة الحادية عشرة: الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم، وجائز عند آخرين؛ لأن الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال.

المسألة الثانية عشرة: أثقل الحركات الضمة؛ لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصُّلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفة، وأما الكسرة فإنه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية، ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة، وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تُظهره أيضًا، واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسَب أمزجة البلدان، فإن أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشمام الضمة، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشمام الكسرة، والله أعلم.

المسألة الثالثة عشرة: الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرابية - سميت بالرفع والنصب والجر - أو الخفض - والجزم، وإن كانت بِنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف.

المسألة الرابعة عشرة: ذهب قطرب إلى أن الحركات البنائية مثل الإعرابية، والباقون خالفوه، وهذا الخلاف لفظي، فإن المراد من التماثل إن كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وإن كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسَب العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك.

المسألة الخامسة عشرة: من أراد أن يتلفظ بالضمة فإنه لا بدّ له من ضم شفتيه أولاً ثم رفعهما ثانيًا، ومن أراد التلفظ بالفتحة فإنه لا بدّ له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح، ومن أراد التلفظ بالكسرة فإنه لا بدّ له من فتح الفم فتحًا قويًّا والفتح القوي لا يحصل إلا بانجرار اللحي الأسفل وانخفاضه، فلا جرم يسمى ذلك جرًّا وخفضًا وكسرًا لأن انجرار القوي يوجب الكسر، وأما الجزم فهو القطع، وأما أنه لمَ سُمي وقفًا وسكونًا؟ فعلته ظاهرة.

المسألة السادسة عشرة: منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للأحوال البنائية، كما أن الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرابية، ومنهم من جعل الأربعة الأُول أسماء تلك الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرابية، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرابية، فتكون الأربعة الأولى بالنسبة إلى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة إلى النوع.

المسألة السابعة عشرة: أن سيبويه يسميها بالمجاري، ويقول: هي ثمانية، وفيه سؤالان:

الأول: لمَ سمى الحركات بالمجاري فإن الحركة نفسها الجري، والمجرى موضع الجري، فالحركة لا تكون مجرى؟

وجوابه أنا بينا أن الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة، إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول، فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف، فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نَفَسه وامتداده، فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى.

السؤال الثاني: قال المازني: غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري لأن الجري إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة. والمبني لا يزول عن حاله، فلم يجز تسميته بالمجاري، بل كان الواجب أن يقال: المجاري أربعة وهي الأحوال الإعرابية.

والجواب أن المبنيات قد تُحرك عند الدرج، ولا تحرك عند الوقف، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقًا.

المسألة الثامنة عشرة: الإعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيقًا أو تقديرًا، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد أن كان موصوفًا بغيرها، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة، فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي: الإعراب حالة معقولة لا محسوسة.

وأما قوله: (باختلاف العوامل) فاعلم أن اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدًا هو المبني، وأما الذي يختلف آخره فقسمان:

أحدهما: أن لا يكون معناه قابلاً للأحوال المختلفة كقولك: (أخذت المال من زيد) فتكون (مِن) ساكنة، ثم تقول: (أخذت المال من الرجل) فتفتح النون، ثم تقول (أخذت المال من ابنك) فتكون مكسورة، فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس بإعراب، لأن المفهوم من كلمة (من) لا يقبل الأحوال المختلفة في المعنى.

وأما القسم الثاني: وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها- فذلك هو الإعراب.

المسألة التاسعة عشرة: أقسام الإعراب ثلاثة:

الأول: الإعراب بالحركة، وهي في أمور ثلاثة:

أحدها: الاسم الذي لا يكون آخره حرفًا من حروف العلة، سواء كان أوله أو وسطه معتلاً أو لم يكن، نحو رجل، ووعد، وثوب. **وثانيها**: أن يكون آخر الكلمة واوًا أو ياءً ويكون ما قبله ساكنًا، فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه، تقول: هذا ظبي وغزو، ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك: كرسي وعدو لأن المدغم يكون ساكنًا فسكون الياء من كرسي والواو من عدو كسكون الباء من ظبي والزاي من غزو. **وثالثها**: أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة، وحينئذٍ يكون الحرف الأخير ياء، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون، وأما في النصب فإن الياء تُحرك بالفتحة قال الله تعالى: ﴿أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف:٣١].

القسم الثاني من الإعراب: ما يكون بالحرف، وهو في أمور ثلاثة:

أحدها: في الأسماء الستة مضافة، وذلك: جاءني أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا في البواقي.

وثانيها: (كلا) مضافًا إلى مضمر، تقول: جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما.

وثالثها: التثنية والجمع، تقول: جاءني مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمَين ومسلمِين ومررت بمسلمَين ومسلمِين.

والقسم الثالث: الإعراب التقديري، وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفًا، وتكون الحركة التي قبلها فتحة، فإعراب هذه الكلمة في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة، تقول: هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا.

أصول الإعراب:

المسألة العشرون: أصل الإعراب أن يكون بالحركةپ لأنا ذكرنا أن الأصل في الإعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دلائل على الأحوال العارضة للمعنى، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني، وأما الصور التي جاء إعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات.

أنواع الاسم المعرب:

المسألة الحادية والعشرون: الاسم المعرب - ويقال له المتمكن - نوعان:

أحدهما: ما يستوفي حركات الإعراب والتنوين، وهو المنصرف والأمكن.

والثاني: ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر، إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والأسباب المانعة من الصرف تسعة، فمتى حصل في الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهي: العلمية، والتأنيث اللازم لفظًا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذي ليس على زنة واحدة، والتركيب، والعجمة في الأعلام خاصة، والألف والنون المضارعتان لألفي التأنيث.

أسباب منع الصرف:

المسألة الثانية والعشرون: إنما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعًا من الصرف؛ لأن كل واحد منها فرع، والفعل فرع عن الاسم، فإذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيهًا بالفعل في الفرعية، وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف.

فهذه مقدمات أربع:

المقدمة الأولى: في بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع، أما بيان أن العلمية فرع فلأن وضع الاسم للشيء لا يمكن إلا بعد صيرورته معلومًا، والشيء في الأصل لا يكون معلومًا ثم يصير معلومًا وأما أن التأيث فرع فبيانه تارة بحسَب اللفظ وأخرى بحسب المعنى: أما بحسَب اللفظ فلان كل لفظة وُضعت لماهية فإنها تقع على الذكَر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث. وأما بحسَب المعنى فلأن الذكَر أكمل من الأنثى، والكامل مقصود بالذات، والناقص مقصود بالعَرَض. وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل، والفعل فرع للاسم، وفرع الفرع فرع. وأما أن الوصف فرع فلأن الوصف فرع عن

الموصوف. وأما أن العدل فرع فلأن العدول عن الشيء إلى غيره مسبوق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه. وأما أن الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع؛ لأنه لا يوجد إلا فيه، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة، وفرع الفرع فرع، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع. وأما أن العجمة فرع فلأن تكلّم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع. وأما أن الألف والنون في سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف والنون زائدان على جوهر الكلمة والزائد فرع، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية.

المقدمة الثانية: في بيان أن الفعل فرع، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين، فوجب كونه فرعًا على المصدر.

المقدمة الثالثة: أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابهًا للفعل في الفرعية ومخالفًا له في كونه اسمًا في ذاته، والأصل في الفعل عدم الإعراب كما ذكرنا، فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم أثران بحسَب كل واحد من الاعتبارين المذكورين، وطريقه أن يبقى إعرابها من أكثر الوجوه، ويمنع من إعرابها من بعض الوجوه؛ ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به.

المسألة الثالثة والعشرون: إنما ظهر هذا الأثر في منع التنوين والجر لأجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم، فإذا ضعف الاسم بحسَب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب، وأما الجر فغير حاصل فيه، فلما صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سُلب عنها الجر الذي هو من خواص الأسماء.

المسألة الرابعة والعشرون: هذه الأسماء بعد أن سُلب عنها الجر إما أن تُترك ساكنة في حال الجر أو تحرك، والتحريك أَوْلى؛ تنبيهًا على أن المانع من هذه الحركة عَرَضي لا ذاتي، ثم النصب أول الحركات لأنا رأينا أن النصب حُمل على الجر في التثنية والجمع السالم، فلزم هنا حَمْل الجر على النصب تحقيقًا للمعارضة.

المسألة الخامسة والعشرون: اتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام أو أضيف، انصرف؛ كقوله: مررت بالأحمر، والمساجد، وعُمَركم، ثم قيل: السبب فيه أن الفعل لا تدخل عليه الألف واللام والإضافة، فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل.

قال عبد القاهر: هذا ضعيف؛ لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لِما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل، وهذه المعاني باقية عند دخول الألف واللام والإضافة فيها فبطل قولهم: (إنه زالت المشابهة) وأيضًا: فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الأسماء، ثم إنها تدخل على الأسماء مع أنها تبقى غير منصرفة.

والجواب عن الأول: أن الإضافة ولام التعريف من خواص الأسماء، فإذا حصلتا في هذه الأسماء فهي وإن ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها، إذا عرفت هذا فنقول: أصل الاسمية يقتضي قَبول الإعراب من كل الوجوه، إلا أن المشابهة للفعل صارت مُعارِضة للمقتضى، فإذا صار هذا المُعارِض مُعارَضًا بشيء آخر ضَعُف المُعارِض، فعاد المقتضي عاملاً عمله.

وأما السؤال الثاني فجوابه: أن لام التعريف والإضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية؛ لأن لام التعريف والإضافة يضادان التنوين، والضدان متساويان في القوة، فلما كان التنوين دليلاً على كمال القوة، فكذلك الإضافة وحرف التعريف.

المسألة السادسة والعشرون: لو سميت رجلاً بأحمر لم تصرفه، بالاتفاق؛ لاجتماع العَلَمية ووزن الفعل، أما إذا نكَّرته فقال سيبويه: لا أصرفه. وقال الأخفش: أصرفه. واعلم أن الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى أن المازني قال: قلت للأخفش: كيف قلت: (مررت بنسوة أربع) فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل؟! قال: لأن أصله الاسمية. فقلت: فكذا لا تصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية. قال المازني: فلم يأتِ الأخفش بمقنع.

وأقول: كلام المازني ضعيف؛ لأن الصرف ثبت على وَفق الأصل في قوله: (مررت بنسوة أربع) لأنه يكفي عَوْد الشيء إلى حكم الأصل أدنى سبب، بخلاف المنع من الصرف؛ فإنه على خلاف الأصل فلا يكفي فيه إلا السبب القوي.

وأقول: الدليل على صحة مذهب سيبويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف.

أما المقدمة الأولى فهي إنما تتم بتقرير ثلاثة أشياء:

الأول: ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر.

والثاني: الوصفية، والدليل عليه أن العَلَم إذا نُكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم. فإذا قيل: (رُب زيد رأيته) كان معناه رُب شخص مسمى باسم زيد رأيته، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات.

والثالث: أن الوصفية أصلية، والدليل عليه أن لفظ الأحمر حين كان وصفًا معناه الاتصاف بالحمرة، فإذا جُعل عَلَمًا ثم نُكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له، فالمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة إلا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة إضافية، والقدر المشترك بينهما كونه صفة، فثبت بما ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية، فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه.

فإن قيل: يشكل ما ذكرتم بالعَلَم الذي ما كان وصفًا، فإنه عند التنكير ينصرف مع أنه عند

التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم!!

قلنا: إنه وإن صار عند التنكير وصفًا إلا أن وصفيته ليست أصلية؛ لأنها ما كانت صفة قبل ذلك، بخلاف الأحمر فإنه كان صفة قبل ذلك، والشيء الذي يكون في الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة - كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك، فظهر الفرق.

واحتج الأخفش بأن المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية، والعارض الموجود لا يصح معارضًا؛ لأنه عَلَم منكر والعَلَم المنكر موصوف بوصف كونه منكرًا، والموصوف باقٍ عند وجود الصفة، فالعلمية قائمة في هذه الحالة، والعلمية تنافي الوصفية، فقد زالت الوصفية فلم يبقَ سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف.

والجواب: أنَّا بَيَّنا بالدليل العقلي أن العَلَم إذا جُعل منكرًا صار وصفًا في الحقيقة، فسقط هذا الكلام.

المسألة السابعة والعشرون: قال سيبويه: (السبب الواحد لا يمنع الصرف) خلافًا للكوفيين، حجة سيبويه أن المقتضي للصرف قائم، وهو الاسمية، والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الأصل. وحجة الكوفيين قولهم المقدم، وقد قيل أيضًا:

وَمَا كَانَ حِصْنٌ ولا حَابِسٌ يَفُوقَانِ مِرْداسَ فِي مَجْمَعِ[1]

وجوابه أن الرواية الصحيحة في هذا البيت: يفوقان شيخي في مجمع.

المسألة الثامنة والعشرون: قال سيبويه: (ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحًا) واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء، وما لا ينصرف غير مبني. وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرابية أو بنائية.

المسألة التاسعة والعشرون: إعراب الأسماء ثلاثة: الرفع، والنصب، والجر، وكل واحد منها علامة على معنى، فالرفع عَلَم الفاعلية، والنصب عَلَم المفعولية، والجر علم الإضافة، وأما التوابع فإنها في حركاتها مساوية للمتبوعات.

المسألة الثلاثون: السبب في كون الفاعل مرفوعًا والمفعول منصوبًا والمضاف إليه مجرورًا - وجوه:

الأول: أن الفاعل واحد، والمفعول أشياء كثيرة؛ لأن الفعل قد يتعدى إلى مفعول واحد، وإلى مفعولين، وإلى ثلاثة، ثم يتعدى أيضًا إلى المفعول له، وإلى الظرفين، وإلى المصدر والحال،

(١) البيت منسوب لابن قلاقس وهو: (٥٣٢ - ٥٦٧هـ/ ١١٣٨ -١١٧٢م) نصر بن عبد الله بن عبد القوي، اللَّخمي، أبو الفتوح، الأعز، الإسكندري، الأزهري. شاعرٌ نبيل، من كبار الكتاب المترسلين، كان في سيرته غموض، ولد ونشأ بالإسكندرية، وانتقل إلى القاهرة، فكان فيها من عشراء الأمراء. واتسقر بعيذاب، لتوسطها بين مصر والحجاز واليمن، تبعًا لاقتضاء مصالحه التجارية، وتوفي بها. وشعره كثيرٌ غرق بعضه في أثناء تجارته في البحر، وبعضه في (ديوان). (الأعلام) للزركلي (٨/ ٢٤).

فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب، ولما قَلَّ الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع، حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال.

الثاني: أن مراتب الموجودات ثلاثة:

مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى، وهو درجة الفاعل.

ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف، وهو درجة المفعول.

وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط، وهو درجة المضاف إليه.

والحركات أيضًا ثلاثة: أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة، فألحقوا كل نوع بشبيهه، فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام، والجر الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام.

الثالث: الفاعل مقدم على المفعول؛ لأن الفعل لا يستغني عن الفاعل، وقد يستغني عن المفعول، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية، فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس، وجعلوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك.

المسألة الحادية والثلاثون: المرفوعات سبعة: الفاعل، والمبتدأ، وخبره، واسم كان، واسم ما ولا المشبهتين بليس، وخبر إنَّ، وخبر لا النافية للجنس، ثم قال الخليل: (الأصل في الرفع الفاعل، والبواقي مشبهة به) وقال سيبويه: (الأصل هو المبتدأ، والبواقي مشبهة به) وقال الأخفش: (كل واحد منهما أصل بنفسه).

واحتج الخليل بأن جَعْل الرفع إعرابًا للفاعل أَوْلى من جعله إعرابًا للمبتدأ، والأولوية تقتضي الأولية.

بيان الأول: أنك إذا قلت: (ضرب زيد بكر) بإسكان المهملتين، لم يُعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو، أما إذا قلت: (زيد قائم) بإسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدأ أيهما والخبر أيهما، فثبت أن افتقار الفاعل إلى الإعراب أشد، فوجب أن يكون الأصل هو.

وبيان الثاني: أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرًا، أما لا شك أنه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلاً، فثبت أن الرفع حق الفاعل، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل في كونه مسندًا إليه جُعل مرفوعًا رعاية لحق هذه المشابهة.

وحجة سيبويه: أنا بينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمله الفعلية، فإعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدمًا على إعراب الجملة الفعلية.

والجواب: أن الفعل أصل في الإسناد إلى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة. وحينئذٍ يصير هذا الكلام دليلاً للخليل.

المسألة الثانية والثلاثون:

المفاعيل خمسة؛ لأن الفاعل لا بدّ له من فعل وهو المصدر، ولا بدّ لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عَرَض، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به، وفي مكان، ومع شيء آخر، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل.

وفيه مباحث عقلية:

أحدها: أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به؛ كقولنا: (خلق الله العالم) فإن خلق العالم لو كان مغايرًا للعالم لكان ذلك المغاير له إن كان قديمًا لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقًا، وإن كان حادثًا افتقر خلقه إلى خلق آخر، ولزم التسلسل.

وثانيها: أن فعل الله يستغني عن الزمان؛ لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتقر حدوث ذلك الزمان إلى زمان آخر، ولزم التسلسل.

وثالثها: أن فعل الله يستغني عن العَرَض؛ لأن ذلك العرض إن كان قديمًا لزم قدم الفعل، وإن كان حادثًا لزم التسلسل، وهو محال.

المسألة الثالثة والثلاثون:

اختلفوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال:

الأول: وهو قول البصريين - أن الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول.

والثاني: وهو قول الكوفيين - أن مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول.

والثالث: وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين - أن العامل هو الفاعل فقط.

والرابع: وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين - أن العامل في الفاعل معنى الفاعلية، وفي المفعول معنى المفعولية.

حجة البصريين أن العامل لا بدّ وأن يكون له تعلق بالمعمول، وأحد الاسمين لا تعلق له بالآخر، فلا يكون له فيه عمل ألبتة، وإذا سقط لم يبقَ العمل إلا للفعل.

حجة المخالف أن العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لِما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد.

قلنا: ذاك في الموجبات، أما في المعرفات فممنوع.

واحتج خَلَفٌ بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول، ولفظ الفعل مباين لهما، وتعليل الحكم بما يكون حاصلاً في محل الحكم أَوْلى من تعليله بما يكون مباينًا له.

وأجيب عنه بأنه مُعارَض بوجه آخر: وهو أن الفعل أمر ظاهر، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أَوْلى من تعليله بالصفة الخفية، والله أعلم.

الباب السابع

في إعراب الفعل

اعلم أن قوله (أعوذ) يقتضي إسناد الفعل إلى الفاعل، فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل:

المسألة الأولى: إذا قلنا في النحو: (فعل وفاعل) فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول لأنا نقول: (مات زيد) وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو: مات فعل، وزيد فاعله، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان غير معين، فإذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا: (حصل المصدر له) أعم من قولنا: (حصل بإيجاده) واختياره كقولنا قام، أو لا باختياره كقولنا مات، فإن قالوا: الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول. قلنا: إن صيغة الفعل من حيث هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل، ولا تقتضي حصوله للمفعول، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول.

المسألة الثانية: الفعل يجب تقديمه على الفاعل؛ لأن الفعل - إثباتًا كان أو نفيًا - يقتضي أمرًا ما يكون هو مسندًا إليه، فحصول ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يسند الذهن ذلك الفعل إليه، والمنتقل إليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه، فلما وجب كون الفعل مقدمًا على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر، فإن قالوا: لا نجد في العقل فرقًا بين قولنا: (ضرب زيد) وبين قولنا: (زيد ضرب). قلنا: الفرق ظاهر؛ لأنا إذا قلنا (زيد) لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم بإسناد معنى آخر إليه، أما إذا فهمنا معنى لفظ (ضرب) لزم منه حكم الذهن بإسناد هذا المفهوم إلى شيء ما.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: (ضرب زيد) فقد حكم الذهن بإسناد مفهوم (ضرب) إلى شيء، ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره، فحينئذٍ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند الذهن مفهوم (ضرب) إليه، وحينئذٍ يصير قولنا: (زيد) مخبرًا عنه وقولنا: (ضرب) جملة من فعل وفاعل وقعت خبرًا عن ذلك المبتدأ.

المسألة الثالثة: قالوا: الفاعل كالجزء من الفعل، والمفعول ليس كذلك، وفي تقريره وجوه:

الأول: أنهم قالوا (ضربتُ) فأسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات، وهم يحترزون عن تواليها في كلمة واحدة، وأما (بقرة) فإنما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة، واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم: (ضَرَبَك) وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل، وأن المفعول منفصل عنه.

الثاني: أنك تقول: (الزيدان قاما) أظهرت الضمير للفاعل، وكذلك إذا قلت (زيد ضرب)

وجب أن يكون الفعل مسندًا إلى الضمير المستكن طردًا للباب .

والثالث:- وهو الوجه العقلي - أن مفهوم قولك : (ضرب) هو أنه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى ، فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك : (ضربٌ)، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل .

المسألة الرابعة :الإضمار قبل الذكر على وجوه :

أحدها:أن يحصل صورة ومعنى ؛ كقولك : (ضرب غلامه زيدًا) والمشهور أنه لا يجوز لأنك رفعت غلامه بضَرَبَ فكان واقعًا موقعه ، والشيء إذا وقع موقعه لم تجز إزالته عنه ، وإذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرًا قبل الذكر .

وأما قول النابغة[1]:

جَزى رَبُّهُ عَنّي عَدِيَّ بنَ حاتِمٍ   جَزاءَ الكِلابِ العاوياتِ وَقَد فَعَلْ

فجوابه:أن الهاء عائدة إلى مذكور متقدم، وقال ابن جني : وأنا أجيز أن تكون الهاء في قوله : (ربه) عائدة على عدي خلافًا للجماعة . ثم ذكر كلامًا طويلاً غير ملخص ، وأقول : الأولى في تقريره أن يقال : الفعل من حيث أنه فعل كان غنيًّا عن المفعول ، لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول ؛ وذلك لأن الفاعل هو المؤثر ، والمفعول هو القابل ، والفعل مفتقر إليهما ولا تقدم لأحدهما على الآخر ، أقصى ما في الباب أن يقال : إن الفاعل مؤثر ، والمؤثر أشرف من القابل ، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه ؛ لأنا بينا أن الفعل المتعدي مفتقر إلى المؤثر وإلى القابل معًا ، وإذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضًا جواز تقديم المفعول على الفاعل .

القسم الثاني:وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى ؛ وهو كقولك : (ضرب غلامَه زيد) : فغلامه مفعول ، وزيد فاعل ، ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل ، إلا أنه وإن تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى .

والقسم الثالث:وهو أن يقع في المعنى لا في الصورة ؛ كقوله تعالى : ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ﴾ [البقرة :١٢٤]فهاهنا الإضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة ، لكنه حاصل في المعنى ؛ لأن الفاعل مقدم في المعنى ، ومتى صرح بتقديمه لزم الإضمار قبل الذكر .

---

(١)البيت منسوب إلى النابغة الذبياني (١٨ ق. هـ / ؟ - ٦٠٥م) وهو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري ، أبو أمامة . شاعر جاهليٌّ من الطبقة الأولى ، من أهل الحجاز ، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ ، فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها . وكان الأعشى وحسّان والخنساء ممن يعرض شعره على النابغة . كان حظيًا عند النعمان بن المنذر ، حتى شبب في قصيدة له بالمتجردة (زوجة النعمان) فغضب منه النعمان ، ففر النابغة ، ووفد على الغسانيين بالشام ، وغاب زمنًا ، ثم رضي عنه النعمان فعاد إليه . شعره كثيرٌ ، وكان أحسن شعراء العرب ديباجة ، لا تكلفَ في شعره ولا حشو . عاش عمرًا طويلاً . (معجم المؤلفين) للكحّالة (٤/ ١٨٨) .

المسألة الخامسة: الفاعل قد يكون مظهرًا كقولك: (ضرب زيد) وقد يكون مضمرًا بارزًا كقولك: (ضربت وضربنا) ومضمرًا مستكنًّا كقولك: (زيد ضرب) فتنوي في (ضَرَب) فاعلاً وتجعل الجملة خبرًا عن زيد، ومن إضمار الفاعل قولك: (إذا كان غدًا فأتني) أي: إذا كان ما نحن عليه غدًا.

المسألة السادسة: الفعل قد يكون مضمرًا، يقال: مَن فعل؟ فتقول: (زيد)، والتقدير: فَعَل زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] والتقدير: وإن استجارك أحد من المشركين.

التنازع في العمل:

المسألة السابعة: إذا جاء فعلان معطوفًا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لأن يكون معمولاً لهما، فهذا على قسمين؛ لأن الفعلين: إما أن يقتضيا عملين متشابهين، أو مختلفين وعلى التقديرين فإما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدًا أو أكثر، فهذه أقسام أربعة:

القسم الأول: أن يُذكر فِعلان يقتضيان عملاً واحدًا، ويكون المذكور بعدهما اسمًا واحدًا، كقولك: قام وقعد زيد، فزعم الفراء أن الفعلين جميعًا عاملان في زيد، والمشهور أنه لا يجوز؛ لأنه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين، والأقرب راجح بسبب القرب، فوجب إحالة الحكم عليه، وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات، أما في المعرفات فجائز، وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة، فيعود الأمر إلى اجتماع المؤثرين في الأثر الواحد.

القسم الثاني: إذا كان الاسم غير مفرد، وهو كقولك: (قام وقعد أخواك)، فهاهنا إما أن ترفعه بالفعل الأول أو بالفعل الثاني: فإن رفعته بالأول قلت: قام وقعدا أخواك؛ لأن التقدير: (قام أخواك وقعدا) أما إذا أعملت الثاني جعلت في الفعل الأول ضمير الفاعل؛ لأن الفعل لا يخلو من فاعل مضمر أو مظهر، تقول: (قاما وقعد أخواك)، وعند البصريين إعمال الثاني أَوْلى، وعند الكوفيين إعمال الأول أَوْلى.

حجة البصريين أن أعمالهما معًا ممتنع، فلا بدّ من إعمال أحدهما، والقرب مرجح، فإعمال الأقرب أَوْلى، وحجة الكوفيين أنا إذا أعملنا الأقرب وجب إسناد الفعل المتقدم إلى الضمير، ويلزم حصول الإضمار قبل الذكر، وذلك أَوْلى بوجوب الاحتراز عنه.

القسم الثالث: ما إذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردًا، فيقول البصريون: (إن إعمال الأقرب أَوْلى) خلافًا للكوفيين.

حجة البصريين وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف: ٩٦] فحصل هاهنا فِعلان كل واحد منهما

يقتضي مفعولاً: فإما أن يكون الناصب لقوله: (قطرًا) هو قوله: (آتوني أو أفرغ) والأول باطل، وإلا صار التقدير: (آتوني قطرًا) وحينئذٍ كان يجب أن يقال: (أُفرغه عليه) ولما لم يكن كذلك علمنا أن الناصب لقوله: (قطرًا) هو قوله: (أُفرغ).

الثاني: قوله تعالى: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩] فلو كان العامل هو الأبعد لقيل: (هاؤم اقرءوه) وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز إعمال الأقرب، وذلك لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أنا نُجوز إعمال الأبعد، وأنتم تمنعونه، وليس في الآية ما يدل على المنع.

الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال: (ما جاءني من أحد) فالفعل رافع، والحرف جارٌّ، ثم يرجح الجار لأنه هو الأقرب.

الحجة الرابعة: أن إهمالهما وإعمالهما لا يجوز، ولا بدّ من الترجيح، والقرب مرجح، فإعمال الأقرب أَوْلى.

واحتج الكوفيون بوجوه:

الأول: أنا بينا أن الاسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو مجموعًا، فإعمال الثاني يوجب في الأول الإضمار قبل الذكر وأنه لا يجوز، فوجب القول بإعمال الأول هناك، فإذا كان الاسم مفردًا وجب أن يكون الأمر كذلك طردًا للباب.

الثاني: أن الفعل الأول وجد معمولاً خاليًا عن العائق؛ لأن الفعل لا بدّ له من مفعول، والفعل الثاني وجد المعمول بعد أنْ عَمِل الأول فيه، وعمل الأول فيه عائق عن عمل الثاني فيه، ومعلوم أن إعمال الخالي عن العائق أَوْلى من إعمال العامل المقرون بالعائق.

القسم الرابع: إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجموعًا: فإن أعملت الفعل الثاني قلت: (ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون) وإن أعملت الأول قلت: (ضربت وضرباني الزيدَين وضربت وضربوني الزيدِين).

المسألة الثامنة: قول امرىء القيس (١):

---

(١) البيتان لامرئ القيس، وهو من البحر الطويل، قال في أول القصيدة:

أَلا عِم صباحًا أيُّها الطَلَلُ البالي ... وَهَل يَعِمَن مَن كانَ في العُصُرِ الخالي

وَهَل يَعِمَن إِلاّ سَعيدٌ مُخَلَّدٌ ... قَليلُ الهُمومِ ما يَبيتُ بِأَوجالِ

وختمها بقوله:

وَما المَرءُ ما دامَت حُشاشَةُ نَفسِهِ ... بِمُدرِكِ أَطرافِ الخُطوبِ وَلا آلي

وهو امرؤ القَيس (١٣٠ - ٨٠ ق. هـ/ ٤٩٦ - ٥٤٤م)، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، شاعر جاهليٌّ، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يماني الأصل، مولده بنجد، كان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمه أخت المهلهل الشاعر. قال الشعر وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صعاليك العرب، فبلغ ذلك أباه، فنهاه عن سيرته فلم=

فَلَو أَنَّ ما أَسْعَى لِأَدنى مَعيشَةٍ كَفاني وَلَم أَطلُبْ قَليلٌ مِنَ المالِ
وَلَكِنَّما أَسْعَى لِمَجدٍ مُؤَثَّلٍ وَقَد يُدرِكُ المَجدَ المُؤَثَّلَ أَمثالي

فقوله: (كفاني ولم أطلب) ليسا متوجهين إلى شيء واحد؛ لأن قوله: (كفاني) موجه إلى (قليل من المال) وقوله (ولم أطلب) غير موجه إلى (قليل من المال)، وإلا لصار التقدير: فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة لم أطلب قليلاً من المال، وكلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، فيلزم حينئذٍ أنه ما سعى لأدنى معيشة، ومع ذلك فقد طلب قليلاً من المال، وهذا متناقض، فثبت أن المعنى: ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب الملك. وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين إلى شيء واحد، ولنكتفِ بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير.



=ينته، فأبعده إلى حضرموت، موطن أبيه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من عمره، أقام زهاء خمس سنين، ثم جعل ينتقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه فقتلوه، فبلغه ذلك وهو جالس للشراب، فقال: رحم الله أبي! ضيَّعني صغيرًا وحمَّلني دمه كبيرًا، لا صحوَ اليوم ولا سكر غدًا، اليوم خمر وغدًا أمر. ونهض من غده فلم يزل حتى ثأر لأبيه من بني أسد، وقال في ذلك شعرًا كثيرًا. انظر (الإعلام) للزركلي (٢/ ١١)، و(معجم المؤلفين) للكحالة (٢/ ٣٢٠).

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) في المباحث النقلية والعقلية

وفيه أبواب:

الباب الأول

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)

وقت قراءة الاستعاذة:

المسألة الأولى: اتفق الأكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة، وعن النخَعي أنه بعدها، وهو قول داود الأصفهاني وإحدى الروايتين عن ابن سيرين، وهؤلاء قالوا: الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال: (آمين) فبعد ذلك يقول: (أعوذ بالله . . .).

والأولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي ﷺ حين افتتح الصلاة قال: «اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، «وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ قَالَ: «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ».

واحتج المخالف على صحة قوله: بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل :٩٨] دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط، وذِكْر الاستعاذة جزاء، والجزاء متأخر عن الشرط، فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن.

ثم قالوا: وهذا موافق لما في العقل؛ لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم، فلو دخله العُجْب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «ثَلاثٌ مُهْلِكَاتٌ» وذكر منها «إِعْجَابُ الْمَرْءِ بنفْسِهِ»[1]؛ فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيذ

---

(١) **حسن**: أخرجه البزار في مسنده (٨/ ٢٩٥) حديث رقم (٣٣٦٦) من طريق إسماعيل بن زكريا عن محمد بن عون الخراساني، عن محمد بن زيد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ المهلكات ثلاث: إعجابُ المرءِ بنفسِهِ، وشحٌّ مطاع وهو سيِّئ متبع. أورده ابن عدي في (الكامل في الضعفاء) (٦/ ٢٤٤) من طريق لوين قال: حدثنا إسماعيل بن زكريا به. وقال: محمد بن عون الخرساني: ليس بشيء. أورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٩١). وقال: رواه البزار، وفيه: ابن عون الخرساني، وهو ضعيفٌ جدًّا والحديث له عدة طرق أخرى، منها ما هو عند الطبراني في (الأوسط) (٦/ ٤٧) حديث رقم (٥٧٥٤) من طريق الوليد بن عبد الواحد التميمي، عن ابن لهيعة، عن عطاء بن دينار، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثٌ مهلكات، وثلاثٌ منجيات، وثلاثٌ كفَّارات، وثلاثٌ درجات؛ فأما المهلكات: فشحٌّ مطاع، وهوًى متبع، وإعجابُ المرء بنفسه. وأما المنجيات. . .» الحديث. وأيضًا كما هو في (مسند الشهاب) للقضاعي (١/ ٢١٤) حديث رقم (٣٢٥) من طريق أحمد بن إبراهيم السكري، ثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أحمد بن يونس، ثنا أيوب بن عتبة، ثنا الفضل بن بكر العبدي، ثنا قتادة عن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «ثَمَّ ثلاثٌ مهلكات، وثلاث منجيات؛ فالثلاث المهلكات: =

من الشيطان؛ لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل:٩٨] أي: إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة:٦] والمعنى: إذا أردتم القيام إلى الصلاة. لأنه يقال: تَرْكُ الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل.

أما جمهور الفقهاء فقالوا: لا شك أن قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ﴾ [النحل:٩٨] يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقًا بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه، ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية أن المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج:٥٢] وإنما أمَر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب.

وأقول: هاهنا قول ثالث: وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر، وبعدها بمقتضى القرآن؛ جمعًا بين الدليلين بقدر الإمكان.

حكم الاستعاذة:

المسألة الثانية: قال عطاء: الاستعاذة واجبة لكل قراءة، سواء كانت في الصلاة أو في غيرها.

وقال ابن سيرين: إذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في إسقاط الوجوب.

وقال الباقون: إنها غير واجبة.

حجة الجمهور أن النبي ﷺ لم يُعلم الأعرابي الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة. ولقائل أن يقول: إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة، فلا يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها.

واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه:

الأول: أنه عليه السلام واظب عليه، فيكون واجبًا لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَعِذْ﴾ أمر، وهو للوجوب، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل:٩٨] وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل، والحكم يتكرر لأجل تكرر العلة.

الثالث: أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم؛ لأن قوله: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ

=شح مطاع، وهوًى متبع، وإعجاب المرء بنفسه»، وقال: «وثلاثٌ منجيات . . .» الحديث. وصححه الألباني في (صحيح الجامع) (١٢/ ٢٩٧) حديث رقم (٥٣٥٠١)، وقال: حسن.

﴿ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل:٩٨]مشعر بذلك، ودفع شر الشيطان واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة.

الرابع: أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة. فهذا ما لخصناه في هذه المسألة.

المسألة الثالثة: التعوذ مستحب قبل القراءة عند الأكثرين، وقال مالك: لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان، لنا الآية التي تلوناها، والخبر الذي رويناه، وكلاهما يفيد الوجوب، فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رضي الله عنه في (الأم): روي أن عبد الله بن عمر لما قرأ أَسَرَّ بالتعوذ وعن أبي هريرة أنه جهر به. ثم قال: فإن جهر به جاز، وإن أسر به أيضًا جاز. وقال في (الإملاء): ويجهر بالتعوذ، فإن أَسَرَّ لم يضر. بَيَّن أن الجهر عنده أَوْلى.

وأقول: الاستعاذة إنما تُقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة، فإن ألحقناها بما قبلها لزم الإسرار، وإن ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر، إلا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح أتم؛ لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء، ولأن الجهر كيفية وجودية والإخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية، والأصل هو العدم.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رضي الله عنه في (الأم): قيل: إنه يتعوذ في كل ركعة. ثم قال: والذي أقوله: إنه لا يتعوذ إلا في الركعة الأولى.

وأقول: له أن يحتج عليه بأن الأصل هو العدم، وما لأجله أُمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ﴾ وكلمة (إذا) لا تفيد العموم، ولقائل أن يقول: قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العِلية، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة، والله أعلم.

المسألة السادسة: أنه تعالى قال في سورة النحل: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل:٩٨] وقال في سورة أخرى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنفال:٦١] وفي سورة ثالثة: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف:٢٠٠] فلهذا السبب اختلف العلماء: فقال الشافعي: واجب أن يقول: أعوذ باللهِ من الشيطان الرجيم. وهو قول أبي حنيفة. قالوا: لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل:٩٨]، وموافق أيضًا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم. وقال أحمد: الأَوْلى أن يقول: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم إنه هو السميع العليم. جمعًا بين الآيتين. وقال بعض أصحابنا: الأَوْلى أن يقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم. لأن هذا أيضًا جَمْع بين الآيتين، وروى البيهقي في (كتاب السنن) بإسناده عن أبي سعيد الخدري أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل كَبَّر ثلاثًا وقال: «أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»[1]. وقال الثوري والأوزاعي: الأَوْلى أن يقول: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من رأى الاستفتاحَ بسبحانك اللهم وبحمدك) (١/ ٣٤٩) حديث رقم (٧٧٥). والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب (ما يقول عند افتتاح الصلاة) (٢/ ٩) حديث=

الرَّجِيمِ إن الله هو السميع العليم. وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال: قل يا محمد: أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم. ثم قال: قل: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١][(١)].

وبالجملة: فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعًا من الاستغراق في الله، والتسمية توجه القلب إلى هيبة جلال الله والله الهادي.

المسألة السابعة: التعوذ في الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة؟

عند أبي حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة، وعند أبي يوسف أنه لأجل الصلاة. ويتفرع على هذا الأصل فرعان:

الفرع الأول: أن المؤتم هل يتعوذ خلف الإمام أم لا؟ عندهما لا يتعوذ؛ لأنه لا يقرأ، وعنده يتعوذ.

وجه قولهما قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] علق الاستعاذة على القراءة، ولا قراءة على المقتدي، فلا يتعوذ. ووجه قول أبي يوسف أن التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة.

الفرع الثاني: إذا افتتح صلاة العيد فقال: (سبحانك اللهم وبحمدك) هل يقول: أعوذ بالله ثم يكبر أم لا؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة، وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات.

وبقي من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها هاهنا:

المسألة الثامنة: السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤] والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فَهِم من نفسه معاني تلك الألفاظ، وأفهم غيره تلك المعاني، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يُفهم، فكان الترتيل أَوْلى، فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «يُقَالُ لِصَاحِبِ الْقُرْآنِ: اقْرَأْ، وَارْقَ، وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرَتِّلُ فِي الدُّنْيَا»[(٢)] قال أبو

=رقم (٢٤٢). وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب (الاستعاذة في الصلاة) (١/ ٢٦٥) حديث رقم (٨٠٧) من طريق بن جبير بن مطعم، عن أبيه به. وقال أبو عيسى: حديث أبي سعيد أصحُّ حديث في الباب. والبيهقي في (سننه الكبرى) (٢/ ٣٤) من طريق علي بن علي، عن أبي المتوكل، عن أبي سعيد الخدري به.

(١) أخرجه الطبري في (تفسيره) (١/ ١١٥) حديث رقم (١٣٨) من طريق بشر بن عمارة، قال: حدثنا أبو روق، عن الضحاك، عن ابن عباس... فذكره. وفي إسناده: بشر بن عمارة الخثعمي، قال الحافظ: ضعيفٌ. وأيضًا: الضحاك بن مزاحم، كان يُرسل ولم يلقَ ابن عباس، فالإسناد منقطعٌ.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (استحباب الترتيل في القراءة) (٢/ ٦٣٦) حديث رقم (١٤٦٤). والترمذي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (١٨) (٥/ ١٦٣) حديث رقم (٢٩١٤). وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٩٢)=

سليمان الخطابي: جاء في الأثر أن عدد آي القرآن على عدد دَرَج الجنة، يقال للقارئ: اقرأ وارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن، فمن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة.

المسألة التاسعة: إذا قرأ القرآن جهرًا فالسنة أن يجيد في القراءة، روى أبو داود عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ»(١).

المسألة العاشرة: المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يُبطل الصلاة، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدًّا والتمييز عسر، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق، بيان المشابهة من وجوه:

الأول: أنهما من الحروف المجهورة.

والثاني: أنهما من الحروف الرخوة.

والثالث: أنهما من الحروف المطبقة.

والرابع: أن الظاء وإن كان مخرجه من بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، إلا أنه حصل في الضاد انبساط لأجل رخاوتها، وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء.

والخامس: أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب، قال عليه الصلاة والسلام: «**أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ**» فثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر.

وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان هذا الفرق معتبرًا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله ﷺ وفي أزمنة الصحابة، لا سيما عند دخول العجم في الإسلام، فلما لم يُنقل وقوع السؤال عن هذه المسألة البتة؛ علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف.

المسألة الحادية عشرة: اختلفوا في أن اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة أم لا؟ وبتقدير أن يَثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة؛ لأن الانتقال من الكسرة إلى التلفظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان، فوجب نفيه عن هذه اللغة.

المسألة الثانية عشرة: اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة؛ مثل

=حديث رقم (٦٧٩٩). وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح جميعًا من طريق عاصم به.

(١) **صحيح:** أخرجه البخاري في كتاب (خلق أفعال العباد) (٧٢)، حديث رقم (١٩٥). وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (استحباب الترتيل في القراءة) (٢/ ٦٣٧) حديث رقم (١٤٦٨). وابن ماجه في كتاب (الإقامة)، باب (في حُسن الصوت بالقرآن) (١/ ٤٢٦) حديث رقم (١٣٤٢). والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب (تزيين القرآن بالصوت) (٢/ ٥٢١) حديث رقم (١٠١٤). وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٨٣). والدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (التغني بالقرآن) (٢/ ٣٤٧) حديث رقم (٣٥٠٠). جميعًا من طريق طلحة. به.

قولهم: (الحمدِ لله) بكسر الدال من الحمد أو بضم اللام من لله؛ لأن الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقًا؛ لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة إلى حد التواتر، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن، إلا أنا عَدَلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة، فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع.

المسألة الثالثة عشرة: اتفق الأكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر. وفيه إشكال؛ وذلك لأنا نقول: هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون:

فإن كان الأول فحينئذٍ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسَوَّى بينها في الجواز، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعًا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر، فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير، لكنا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوعٍ معين من القراءة، ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها، فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه.

وأما إن قلنا: إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد، فحينئذٍ يخرج القرآن عن كونه مفيدًا للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالإجماع، ولقائل أن يجيب عنه فيقول: بعضها متواتر، ولا خلاف بين الأمة فيه، وتجويز القراءة بكل واحد منها، وبعضها من باب الآحاد، وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيًا، والله أعلم.

الباب الثاني

في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ)

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة: الاستعاذة، والمستعيذ، والمستعاذ به، والمستعاذ منه، والشيء الذي لأجله تحصل الاستعاذة.

الركن الأول: في الاستعاذة، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في تفسير قولنا: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) بحسَب اللغة فنقول: قوله: (أعوذ) مشتق من العَوْذ، وله معنيان:

أحدهما: الالتجاء والاستجارة.

والثاني: الالتصاق، يقال: (أطيبث اللحم عَوْذه) وهو ما التصق منه بالعظم، فعلى الوجه الأول معنى قوله: (أعوذ بالله) أي: ألتجئ إلى رحمة الله تعالى وعصمته. وعلى الوجه الثاني معناه: ألتصق نفسي بفضل الله وبرحمته.

وأما الشيطان ففيه قولان:

الأول: أنه مشتق من الشطن، وهو البُعد، يقال: (شطن دارك) أي بَعُد، فلا جرم سمي كل متمرد من جن وإنس ودابة شيطانًا لبعده من الرشاد والسداد، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام:١١٢] فجُعل من الإنس شياطين، وركب عمر برذونًا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترًا فنزل عنه وقال: ما حملتموني إلا على شيطان!!

والقول الثاني: أن الشيطان مأخوذ من قوله: شاط يشيط، إذا بطل، ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلاً لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانًا.

وأما الرجيم فمعناه المرجوم، فهو فعيل بمعنى مفعول. كقولهم: كف خضيب أي مخضوب ورجل لعين، أي ملعون.

ثم في كونه مرجومًا وجهان:

الأول: أن كونه مرجومًا كونه ملعونًا من قِبل الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر:٣٤] واللعن يسمى رجمًا، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ [مريم:٤٦] قيل: عنى به الرجم بالقول. وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ﴾ [الشعراء:١١٦] وفي سورة يس ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا۟ لَنَرْجُمَنَّكُمْ﴾ [يس:١٨].

والوجه الثاني: أن الشيطان إنما وُصف بكونه مرجومًا لأنه تعالى أَمَر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردًا لهم من السموات، ثم وُصف بذلك كل شرير متمرد.

وأما قوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة، ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية في قلب الإنسان، ولا يطلع عليها أحد، فكأن العبد يقول: يا من هو على هذه الصفة التي يسمع بها كل مسموع، ويعلم كل سر خفي، أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها، وأنت القادر على دفعها عني، فادفعها عني بفضلك. فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أَوْلى بهذا الموضع من سائر الأذكار.

الثاني: أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[الأعراف: ٢٠٠] وقال في حم السجدة: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[فصلت: ٣٦].

المسألة الثانية: في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة: اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل.

أما العلم فهو كون العبد عالمًا بكونه عاجزًا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية، وأن الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه.

فإذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب، وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له. ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان: أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريدًا لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بإفاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالبًا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى، وذلك الطلب هو الاستعاذة، وهو قوله: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾.

إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه:

أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالمًا بجميع المعلومات، فإنه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالمًا به ولا بأحواله، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثًا، ولا بدّ وأن يعلم كونه قادرًا على جميع الممكنات وإلا فربما كان عاجزًا عن تحصيل مراد البعد، ولا بدّ أن يعلم أيضًا كونه جوادًا مطلقًا، إذ لو كان البخل عليه جائزًا لما كان في الاستعاذة فائدة، ولا بدّ أيضًا وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية في الاستعاذة بالله، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعني بالتوحيد المطلق، أن يعلم أن مدبر العالم واحد، وأن يعلم أيضًا أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه، إذ لو كان مستقلاً بأفعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة.

فثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

ومن الناس من يقول: لا حاجة في هذا الذكر إلى العلم بهذه المقدمات، بل الإنسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول: (أعوذ بالله) على سبيل الإجمال. وهذا ضعيف جدًّا لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ [مريم:٤٢] فبتقدير أن لا يكون الإله عالمًا بكل المعلومات قادرًا على جميع المقدورات، كان سؤاله سؤالاً لمن لا يسمع ولا يبصر، وكان داخلاً تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيبًا على أبيه.

وأما علم العبد بحال نفسه فلا بدّ وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام، وأن يعلم أيضًا أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية، لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا إبقاؤها عند وجودها، إذا عرفت هذا فنقول: إنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدًا لها متيقنًا فيها، وجب أن يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع، وحينئذٍ يحصل في قلبه الطلب، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب، وذلك هو قوله: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذي يدل على كون الإنسان عاجزًا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة - أن الصادر عن الإنسان إما العمل وإما العلم، وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز:

أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعاذة بالله، وفي الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعاذة بالله، ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: أنا كم رأينا من الأكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم، ولم يعرفوا الجواب عنها، بل أصروا عليها وظنوها علمًا يقينيًّا وبرهانًا جليًّا، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم مَن تَنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب، وإذا كان الأمر كذلك فلولا إعانة الله وفضله وإرشاده، وإلا فمن ذا الذي يتخلص بسفينةِ فِكْره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات؟!

الحجة الثانية: أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح، وأن أحدًا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر، فلو كان الأمر بحسَب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محقين صادقين، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود، علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإعانة إله الأرض والسموات!!

الحجة الثالثة: أن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فإنه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول: ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرًا في عقله كان القياس منعقدًا والنتيجة لازمة، فحينئذٍ لا يكون العقل متوقفًا في تلك القضية بل يكون جاز مًا

بها، وقد فرضناه متوقفًا فيها، هذا خلف، وأما إن قلنا: إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه؟ والأول باطل؛ لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه؟ لأن طلب الشيء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به، وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل؟! وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذٍ يكون عاجزًا عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة، وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة.

الحجة الرابعة: أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ ٱلشَّيَاطِينِ﴾ [المؤمنون:٩٧] فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجر بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضًا كذلك، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم، وانكشف - لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعًا من الزبانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة، والحواس الخمس الباطنة، والشهوة، والغضب، والقوى الطبيعية السبع، وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسَب الجنس، إلا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسَب الشخص والعدد، واعتبِر ذلك بالقوة الباصرة، فإن الأشياء التي تقوي القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية، ويحصل من إبصار كل واحد منها أثر خاص في القلب، وذلك الأثر يجر القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات، وإذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا بإعانة الله تعالى وإغاثته، ولمَّا ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته، ثبت أن الاستعاذة بالله واجبة في كل الأوقات؛ فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة - أن نقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

الحجة الخامسة: أن اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان:

أحدهما: اللذات الحسية.

والثاني: اللذات الخيالية. وهي لذة الرياسة.

وفي كل واحد من هذين القسمين الإنسان إذا لم يمكن يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها، لم يكن له شعور بها، وإذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذ بها، وإذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها، وكلما اجتهد الإنسان حتى وصل إلى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات، وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك.

فالحاصل أن الإنسان كلما كان أكثر فوزًا بالمطالب كان أعظم حرصًا وأشد رغبة في تحصيل

الزائد عليها، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص، وكما أنه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها، فكذلك لا يمكن إزالة ألم الشوق والحرص عن القلب، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

الحجة السادسة: في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وقوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥] وقول موسى لقومه: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨] وفي بعض الكتب الإلهية إن الله تعالى يقول: (وعزتي وجلالي، لأقطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس، ولألبسنه ثوب المذلة عند الناس، ولأخيبنه من قربي، ولأبعدنه من وصلي، ولأجعلنه متفكرًا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي، وأنا الحي القيوم، ويرجو غيري ويطرق بالفكر أبواب غيري وبيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني).

المسألة الثالثة: في أن الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية؟ قالت المعتزلة: قوله: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾ يبطل القول بالجبر من وجوه:

الأول: أن قوله: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾ اعتراف بكون العبد فاعلاً لتلك الاستعاذة، ولو كان خالق الأعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلاً لأن تحصيل الحاصل محال، وأيضًا: فإذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه، وإذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله، فثبت أن قوله: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾ اعتراف بكون العبد موجدًا لأفعال نفسه.

والثاني: أن الاستعاذة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالقًا للأمور التي منها يستعاذ، أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها؛ لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله.

والثالث: أن الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على أن العبد غير راضٍ بها، ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه؛ وجب على العبد كونه راضيًا بها؛ لِما ثبت بالإجماع أن الرضا بقضاء الله واجب.

والرابع: أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تُعقل وتَحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلاً للشيطان، أما إذا كانت فعلاً لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة، فكيف يستعاذ من شر الشيطان؟! بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى؛ لأنه لا شر إلا من قِبله.

الخامس: أن الشيطان يقول: إذا كنتُ ما فعلتُ شيئًا أصلاً وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمتَ بها عليّ ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقلت: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقلت: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فمع هذه

الأعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك أن تذمني وتلعنني؟!

السادس: جعلتني مرجومًا ملعونًا بسبب جرم صَدَر مني أو لا بسبب جرم صَدَر مني؟

فإن كان الأول فقد بطل الجبر، وإن كان الثاني فهذا محض الظلم، وأنت قلت: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر:٣١] فكيف يليق هذا بك؟!

فإن قال قائل: هذه الإشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر، وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر، بل أقول: الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر، وهو الكسب.

فنقول: هذا ضعيف؛ لأنه إما أن يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أو لا يكون: فإن كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال، وإن كان الثاني فهو الجبر المحض، والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول، فكيف يعقل حصول الواسطة؟!

قال أهل السنّة والجماعة: أما الإشكالات التي ألزمتموها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين:

الأول: أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين، أو كانت صالحة للطرفين معًا، فإن كان الأول فالجبر لازم، وإن كان الثاني فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على المرجح أو لا يتوقف: فإن كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع، وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع، وحينئذٍ يلزمكم كل ما ذكرتموه.

وأما الثاني: وهو أن يقال: (إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح) فهذا باطل لوجهين:

الأول: أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح.

والثاني: أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعًا على سبيل الاتفاق، ولا يكون صادرًا عن العبد، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم.

الوجه الثاني في السؤال: أنكم سلمتم كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، ووقوع الشي على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلاً، وذلك محال، والمفضي إلى المحال محال، فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء والقدر لازمًا عليكم في العلم لزومًا لا جواب عنه.

ثم قال أهل السنّة والجماعة قوله: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) يبطل القول بالقدر من وجوه:

الأول: أن المطلوب من قولك: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعًا بالنهي والتحذير، أو على سبيل القهر والجبر: أما الأول فقد فَعَله، ولما فَعَله كان طلبه من الله محالاً؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وأما الثاني فهو غير

جائز لأن الإلجاء ينافي كون الشياطين مكلفين، وقد ثبت كونهم مكلفين.

أجابت المعتزلة عنه فقالوا: المطلوب بالاستعاذة فعل الألطاف التي تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح، لا يقال: فتلك الألطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة في الطلب؟! لأنا نقول: إن من الألطاف ما لا يحسن فعله إلا عند هذا الدعاء، فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله.

أجاب أهل السنّة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الألطاف إما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، أو لا أثر فيه: فإن كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذٍ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم، وهو جمع بين النقيضين، وهو محال، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب. وذلك يُبطل القول بالاعتزال، وأما إن لم يحصل بحسب فعل تلك الألطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها ألبتة أثر، فيكون فعلها عبثًا محضًا، وذلك في حق الله تعالى محال.

الوجه الثاني: أن يقال: إن الله تعالى إما أن يكون مريدًا لصلاح حال العبد، أو لا يكون: فإن كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يُتوقع منه إفساد العبد، أو لا يُتوقع: فإن تُوقع منه إفساد العبد مع أن الله تعالى مريد إصلاح حال العبد، فلمَ خلقه ولمَ سلطه على العبد؟ وأما إن كان لا يُتوقع من الشيطان إفساد العبد فأي حاجة للعبد إلى الاستعاذة منه؟!

وأما إذا قيل: إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد، فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان؟!

الوجه الثالث: أن الشيطان إما أن يكون مجبورًا على فعل الشر، أو يكون قادرًا على فعل الشر والخير معًا: فإن كان الأول فقد أجبره الله على الشر، وذلك يقدح في قولهم: (إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير) وإن كان الثاني - وهو أنه قادر على فعل الشر والخير - فهنا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح، وذلك المرجح يكون من الله تعالى، وإذا كان كذلك فأي فائدة في الاستعاذة؟!

الوجه الرابع: هب أن البشر إنما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان، فالشيطان كيف وقع في المعاصي؟ فإن قلنا: إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل. وإن قلنا: وقع الشيطان في المعاصي لا لأجل شيطان آخر فلمَ لا يجوز مثله في البشر؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان، وإن قلنا: إنه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانًا آخر، فهذا حيف على البشر، وتخصيص له بمزيد الثقل والأَضرار وذلك ينافي كون الإله ناصرًا لعباده.

الوجه الخامس: أن الفعل المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع، فلا فائدة في

الاستعاذة منه، وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع، فلا فائدة في الاستعاذة منه.

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله: (أعوذ بالله) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول ﷺ: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِن غَضَبِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**»(١).

المستعاذ به:

الركن الثاني المستعاذ به: واعلم أن هذا ورد في القرآن والأخبار على وجهين:

أحدهما: أن يقال: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾.

والثاني: أن يقال: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ الله التَّامَّاتِ**».

أما قوله: (أعوذ بالله) فبيانه إنما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله

وأما قوله: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ**»(٢) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] والمراد من قوله: (كن) نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع، ولا شك أنه لا تحسن الاستعاذة بالله إلا لكونه موصوفًا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة، وأيضًا: فالجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة والخروج من القوة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا، وأما الروحانيات فإنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيهًا بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة، وأيضًا: ثبت في علم المعقولات أن عالم الأرواح مستولٍ على عالم الأجسام، وإنما هي المدبرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥] فقوله: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ**» استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة.

ثم هاهنا دقيقة، وهي أن قوله: «**أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ**» إنما يَحسن ذكره إذا كان قد بقي في نظره التفات إلى غير الله، وأما إذا تغلغل في بحر التوحيد، وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدًا إلا الله تعالى؛ لم يستعذ إلا بالله، ولم يلتجئ إلا إلى الله، ولم يعول إلا على الله، فلا جرم يقول: (أعوذ بالله) و(أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام: «**وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ**» واعلم أن في هذا المقام يكون العبد مشتغلاً أيضًا بغير الله لأن الاستعاذة لا بدّ

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (القنوت في الوتر) (٢/ ٦٢٠) حديث رقم (١٤٢٧). وتقدم برقم (٨٧٩).

(٢) سيأتي بعد قليل.

وأن تكون لطلب أو لهرب، وذلك اشتغال بغير الله تعالى، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني أيضًا عن فنائه عن نفسه، فهاهنا يترقى عن مقام قوله: (أعوذ بالله) ويصير مستغرقًا في نور قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ ألا ترى أنه عليه السلام لما قال: «وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» ترقى عن هذا المقام فقال: «أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»؟!

الركن الثالث من أركان هذا الباب: المستعيذ: واعلم أن قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك، وهذا غير مختص بشخص معين، فهو أمر على سبيل العموم؛ لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعيذًا بالله.

فالأول: أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال: ﴿رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ﴾ [هود:٤٧] فعند هذا أعطاه الله خلعتين: السلام والبركات، وهو قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيۡكَ﴾ [هود:٤٨].

والثاني: حكي عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ [يوسف:٢٣] فأعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال: ﴿لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَۚ﴾ [يوسف:٢٤].

والثالث: قيل له: ﴿فَخُذۡ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓۖ﴾ [يوسف:٧٨] فقال: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأۡخُذَ إِلَّا مَن وَجَدۡنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾ [يوسف:٧٩] فأكرمه الله تعالى بقوله: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ﴾ [يوسف:١٠٠].

الرابع: حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذبح البقرة قال قومه: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة:٦٧] فأعطاه الله خلعتين: إزالة التهمة وإحياء القتيل فقال: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [البقرة:٧٣].

الخامس: أن القوم لما خوفوه بالقتل قال: ﴿وَإِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمۡ أَن تَرۡجُمُونِ﴾ [الدخان:٢٠] وقال في آية أخرى: ﴿إِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٖ لَّا يُؤۡمِنُ بِيَوۡمِ ٱلۡحِسَابِ﴾ [غافر:٢٧] فأعطاه الله تعالى مراده فأفنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم.

والسادس: أن أم مريم قالت: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران:٣٦] فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٖ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنٗا﴾ [آل عمران:٣٧].

والسابع: أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا﴾ [مريم:١٨] فوجدت نعمتين: ولدًا من غير أب وتنزيه الله إياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله: ﴿إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ﴾ [مريم:٣٠].

الثامن: أن الله تعالى أمر محمدًا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنۡ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ ٩٧ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحۡضُرُونِ﴾ [المؤمنون:٩٧، ٩٨] وقال: ﴿قُلۡ أَعُوذُ

بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ [الفلق:١] و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس:١].

والتاسع: قال في سورة الأعراف: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف:١٩٩-٢٠٠] وقال في حم السجدة: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت:٣٤] إلى أن قال: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [فصلت:٣٦].

فهذه الآيات دالة على أن الأنبياء عليهم السلام كانوا أبدًا في الاستعاذة من شر شياطين الإنس والجن.

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: عن معاذ بن جبل قال: استب رجلان عند النبي ﷺ وأغرقا فيه، فقال عليه السلام: «**إِنِّي لَأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَاهَا لَذَهَبَ عَنْهُما ذَلِك**، وهي قوله: **أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيم**».

وأقول: هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه:

الأول: أن الإنسان يعلم أن علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدًّا، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل، وعند الغضب يزول العقل، فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد، فإذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعًا له عن الإقدام على تلك الأفعال وتلك الأقوال، وحاملاً له على أن يرجع إلى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات، فلا جرم يقول: أعوذ بالله.

الثاني: أن الإنسان غير عالم قطعًا بأن الحق من جانبه ولا من جانب بخصمه فإذا علم ذلك يقول: (أفوض هذه الواقعة إلى الله تعالى، فإذا كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي، وإن كان الحق من جانب خصمي فالأَوْلى أن لا أظلمه) وعند هذا يفوض تلك الحكومة إلى الله ويقول: أعوذ بالله.

الثالث: أن الإنسان إنما يغضب إذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم، فإذا استحضر في عقله أن إله العالم أقوى وأقدر مني ثم إني عصيته مرات وكرات، وأنه بفضله تجاوز عني فالأَوْلى لي أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه. فإذا أحضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال: أعوذ بالله.

وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف:٢٠١] والمعنى، أنه إذا تذكر هذه الأسرار والمعاني أبصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله تعالى.

والخبر الثاني: روى معقل بن يسار رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ قَالَ حِينَ يُصْبِحُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ: أَعُوذُ بِالله السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ، وَقَرَأَ ثَلاثَ آيَاتٍ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الحَشْرِ**؛

وَكَّلَ الله بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ يُصَلُّونَ عَلَيْهِ حَتَّى يُمْسِيَ، وَإِنْ مَاتَ في ذَلِكَ الْيَوْمِ مَاتَ شَهِيدًا، وَمَنْ قَالَهَا حِينَ يُمْسِي كَانَ بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ»[١].

قلت: وتقريره من جانب العقل أن قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته، وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل إلا بهذين المقامين.

الخبر الثالث: روى أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنِ اسْتَعَاذَ بِاللَّهِ تَعَالَى فِي الْيَوْمِ عَشْرَ مَرَّاتٍ مِنَ الشَّيْطَانِ؛ وَكَّلَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ مَلَكًا يَذُودُ عَنْهُ الشَّيْطَانَ»[٢].

قلت: والسبب فيه أنه لما قال: (أَعُوذُ بِاللهِ) وعرف معناه، عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه، وإذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت إلى ما تأمره به النفس، ولم يُقدم على الأعمال التي تدعوه نفسه إليها، والشيطان الأكبر هو النفس، فثبت أن قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الإنسان.

والخبر الرابع: عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «مَنْ نَزَلَ مَنْزِلاً ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ لَمْ يَضُرُّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ»[٣].

قلت: والسبب فيه أنه ثبت في العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسمانية، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة، كما قال عليه الصلاة والسلام: «أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَئِطَّ، مَا فِيهَا مَوضِعُ قَدَمٍ إلاَّ وفِيهِ مَلَكٌ قَائِمٌ أو قَاعِدٌ» وكذلك

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه الترمذي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (٢٢) (٥/ ٢٧) حديث رقم (٢٩٢٢). وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٦)، والدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (في فضل حم الدخان، والحواميم، والمسبحات) (٢/ ٣٣١) حديث رقم (٣٤٢٥). والبيهقي فى (شعب الإيمان) (٢/ ٤٩٢/ ٤٩٣) حديث رقم (٢٥٠٢). جميعًا من طريق أبي أحمد الزبيدي به. وأورده الشوكاني في (فتح القدير) (٥/ ٢٩٧). والألباني في (ضعيف الجامع) (٥) حديث رقم (٥٧٨٢). وقال: ضعيف.

(٢) إسناده ضعيف: أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (٧/ ١٤٦) حديث رقم (٤١١٤) من طريق المحاربي، عن ليث، عن يزيد الرقاشي، عن أنس به. وفي إسناده: شيخ أبى يعلي هشامٌ الرفاعيُّ ضعيفٌ، وعنعنه المحاربي، والليث بن أبي سليم يضعف أيضًا في الحديث. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ١٤٢)، وقال: رواه أبو يعلي، وفيه ليث بن أبي سليم.

(٣) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الذكر والدعاء)، باب (في التعوُّذ من سوء القضاء) (٤/ ٥٤/ ٢٠٨٠) من طريق قتيبة بن سعيد، ومحمد بن رمح به. والترمذي في كتاب (الدعوات)، باب (ما يقول إذا نزل منزلاً؟) (٥/ ٤٦٢) حديث رقم (٣٤٣٧) من طرق قتيبة بن سعيد به. وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب (عمل اليوم والليلة) (٣٧٦) حديث رقم (٥٦٠) من طريق قتيبة بن سعيد به. وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣٧٧) من طريق حجاج به. والدارمي في كتاب (الاستئذان)، باب (ما يقول إذا نزل منزلاً؟) (٢/ ١٦٨) حديث رقم (٢٦٨٠)، ومالك في (الموطأ)، كتاب (الاستئذان)، باب (ما يؤمر به من الكلام في السفر) (٢/ ٩٧٨) حديث رقم (٣٤). قال: وحدثني الثقة. كلاهما: (الثقة عن مالك، الحارث بن يعقوب) عن يعقوب بن عبيد الله به.

الأثير والهواء مملوءة من الأرواح، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة، وبعضها كدرة مؤذية شريرة، فإذا قال الرجل: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ» فقد استعاذ بتلك الأرواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة، وأيضًا: كلمات الله هي قوله: (كن) وهي عبارة عن القدرة النافذة، ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء.

والخبر الخامس: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «**إذا فَزِعَ أَحَدُكُمْ مِن النَّوم فَلْيَقُل: أَعُوذُ بِكَلِماتِ الله التَّامَةِ مِن غَضَبِهِ وَعِقابِهِ وَمِنْ شَرِّ عِبادِهِ، وَمِنْ هَمَزاتِ الشَّياطِينِ وأَنْ يَحْضُرُونِ. فإنَّها لا تَضُرُّ**» وكان عبد الله بن عمر يُعلمها مَن بلغ من عبيده، ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه(١).

والخبر السادس: عن ابن عباس عن النبي ﷺ: أنه كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما، ويقول: «**أُعِيذُكُما بِكَلِماتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ وَهامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لامَّةٍ**» ويقول: «**كَانَ أَبِي إِبْرَاهِيم عَلَيْه السَّلام يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَعِيلَ وَإِسْحَاقَ عَلَيْهِما السَّلام**»(٢).

الخبر السابع: أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت: (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ) فقال عليه الصلاة والسلام: «**عُذْتِ بِمَعَاذٍ فالْحَقِي بِأَهْلِكِ**».

واعلم أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القائل، وإنما التفاته إلى القول، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله، بقي قلب الرسول ﷺ مشتغلاً بتلك الكلمة، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا.

والخبر الثامن: روى الحسن قال: بَيْنَمَا رَجُلٌ يَضْرِبُ مَمْلُوكًا لَهُ فَجَعَلَ الْمَمْلُوكُ يَقُولُ: (أَعُوذُ بِاللَّهِ) إِذْ جَاءَ نَبِيُّ اللَّهِ فَقَالَ: أَعُوذُ بِرَسُولِ اللَّهِ. فَأَمْسَكَ عَنْهُ فقال عليه السلام: «**عَائِذُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُمْسَكَ عَنْهُ**». فقال: فَإِنِّي أُشْهِدُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَّهُ حُرٌّ لِوَجْهِ اللَّهِ. فقال عليه الصلاة والسلام: «**أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تَقُلْهَا لَدَافَعَ وَجْهُكَ سَفْعَ النَّارِ**»(٣).

---

(١) **حسن**: أخرجه الترمذي في كتاب (الدعوات) (٥/ ٥٤١) حديث رقم (٣٥٢٨) من طريق إسماعيل بن عياش عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده... فذكره. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. والطبري في (الدعاء) (١/ ٣٣٣) حديث رقم (١٠٨٦) من طريق عبدة بن سليمان، عن محمد بن إسحاق به.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء)، باب رقم (١٠)، (٦/ ٤٧٠) حديث رقم (٣٣٧١). وأبو داود في كتاب (السنة)، باب (في القرآن) (٤/ ٢٠٢٣) حديث رقم (٤٧٣٧). والترمذي في كتاب (الطب)، باب رقم (١٨)، (ص ٣٤٦) حديث رقم (٢٠٦٠). وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الطب)، باب (ما عَوَّذ به النبي ﷺ وما عُوِّذ به) (٢/ ١١٦٤) حديث رقم (٣٥٢٥). والإمام أحمد في (مسنده) (١/ ٣٤٦). جميعا من طريق منصور به.

(٣) **مرسلٌ**: أخرجه المروزي في (البر والصلة) (١/ ١٧٨) حديث رقم (٣٤٥) من طريق عبد الله بن المبارك قال: أخبرنا جعفر بن حبان، عن الحسن به. وعبد الرزاق في (مصنفه) (٩/ ٤٤٥) من طريق ابن عيينة، عن عمرو، عن الحسن... فذكره. وهذا إسناده مرسل، ومراسيل الحسن ضعيفة.

والخبر التاسع: قال سويد: سمعت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يقول على المنبر: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وقال سمعت رسول الله ﷺ يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيتُ[(١)] .

والخبر العاشر: قوله عليه الصلاة والسلام: «**أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِن غَضَبِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ**»[(٢)] .

الركن الرابع من أركان هذا الباب: الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان. والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالوسوسة أو بغيرها، كما ذكره في قول الله تعالى: ﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] .

وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات، ومن علوم المكاشفات.

المسألة الأولى: اختلف الناس في وجود الجن والشياطين؛ فمن الناس من أنكر الجن والشياطين.

واعلم أنه لا بدّ أولاً من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول: أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم، بل القول المحصل فيه قولان: **الأول:** أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة.

والقول الثاني: أن كثيرًا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالّة في المتحيز، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية، وهي الملائكة المقربون، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] .

ويليها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام: وأشرفها حملة العرش، كما قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] . والمرتبة الثانية: الحافون حول العرش، كما قال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥] . والمرتبة الثالثة: ملائكة الكرسي. والمرتبة الرابعة: ملائكة السموات طبقة طبقة. والمرتبة الخامسة: ملائكة كرة الأثير. والمرتبة السادسة: ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم. والمرتبة السابعة: ملائكة الزمهرير. والمرتبة الثامنة: مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار. والمرتبة التاسعة: مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال. والمرتبة العاشرة: مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا لعالم.

---

(١) لم أجده فيما بين يديَّ من المصادر، وسويد هو: سويد بن غفلة بن عوسجة، من كبار التابعين، قال الذهبي: ثقة، إمام، زاهد، قوّام.
(٢) سبق تخريجه.

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة إلهية خيرة سعيدة، وهي المسماة بالصالحين من الجن، وقد تكون كدرة سفلية شرير شقية، وهي المسماة بالشياطين.

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه:

الحجة الأولى: إن الشيطان لو كان موجودًا لكان إما أن يكون جسمًا كثيفًا أو لطيفًا، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وإنما قلنا: إنه يمتنع أن يكون جسمًا كثيفًا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع أنا لا نشاهد شيئًا منها، ومَن جوز ذلك كان خارجًا عن العقل.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز كونها أجسامًا لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية، وأيضًا: يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الأعمال الشاقة، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة، ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن.

الحجة الثانية: أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر، فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة إما صداقة وإما عداوة، فإن حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة، وإن حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة، إلا أنا لا نرى أثرًا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة، وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرًا من هذا الجن، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء، وسمعت واحدًا ممن تاب عن تلك الصنعة قال إني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وما تركت دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها، ثم إني ما شاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرًا ولا خبرًا.

الحجة الثالثة: أن الطريق إلى معرفة الأشياء إما الحس، وإما الخبر، وإما الدليل:

أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء؛ لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت، فإذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتًا فكيف يمكننا أن ندعي الإحساس بها؟! والذين يقولون: إنا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان: المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها، والكذابون المخرفون.

وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل؛ لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء، فإن على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال: إن كل ما تأتي به الأنبياء من المعجزات إنما حصل بإعانة الجن والشياطين، وكل فرع أدى إلى إبطال الأصل كان باطلاً!! مثاله: إذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الإنسان فلمَ لا يجوز أن يقال: إن حنين الجذع إنما كان لأجل أن الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين؟! ولمَ لا يجوز أن يقال: إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل في بطنها وتكلم؟! ولمَ لا يجوز أن يقال: إن

الشجرة إنما انقلعت من أصلها لأن الشيطان اقتلعها؟! فثبت أن القول بإثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام.

وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر؛ لأنا لا نعرف دليلاً عقليًّا يدل على وجود الجن والشياطين، فثبت أنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلاً.

فهذه جملة شُبَه منكري الجن والشياطين.

والجواب عن الأولى بأنا نقول: إن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسمًا، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنه جوهر مجرد عن الجسمية؟

واعلم أن القائلين بهذا القول فِرَق:

الأولى: الذين قالوا: النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة، وقد تكون شريرة: فإن كانت خيرة فهي الملائكة الأرضية، وإن كانت شريرة فهي الشياطين الأرضية، ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة؛ فحينئذٍ يحدث لتلك النفس المفارقة ضربُ تعلُّق بهذا البدن الحادث، وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال اللائقة بها، فإن كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة إلهامًا، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة، فهذا هو الكلام في الإلهام والوسوسة على قول هؤلاء.

الفريق الثاني: الذين قالوا: الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضًا: فإن كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الأرضية، وهم المسمون بصالحي الجن، وإن كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية، إذا عرفت هذا فنقول: الجنسية علة الضم، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم إليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى، والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم إليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والإثم والعدوان.

الفريق الثالث، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية، ولكنهم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية، وزعموا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية، وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معينًا، فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين، وهو ذلك الفلك المعين، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولاً بالقلب ثم بواسطته يتعدى أثر ذلك الروح إلى كل البدن، فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولاً بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح إلى كلية ذلك الفلك وإلى كلية العالم، وكما أنه يتولد

في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى في الشرايين والأعصاب إلى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة إلى كل جزء من أجزاء الأعضاء، فكذلك ينبعث من جِرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية إلى أجزاء هذا العالم، وكما أن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة - فتكون هذه القوى كالنتائج والأولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن، فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو، وهذه النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها، فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلاً طائفة، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة، ويحصل بينها محبة ومودة، وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري.

وإذا عرفت هذا فنقول: قالوا: إن العلة تكون أقوى من المعلول، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة، وهي تكون معلولة لروح من تلك الأرواح الفلكية، وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية، وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالأب المشفق والسلطان الرحيم، فلهذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا، وأخرى في اليقظة في سبيل الإلهام، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه، ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات.

فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين، ويزعم أنها موجودات ليست أجسامًا ولا جسمانية.

واعلم أن قومًا من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب، وزعموا أن المجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات، والمجردات يمتنع كونها فاعلة للأفعال الجزئية.

واعلم أن هذا باطل لوجهين:

الأول: أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس، والقاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المَقضي عليهما، فهاهنا شيء واحد هو مدرك للكلي، وهو النفس، فيلزم أن يكون المدرك للجزئي هو النفس.

الثاني: هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء، لكن لا نزاع أنه يمكنها

أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية، فلمَ لا يجوز أن يقال: إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الأثير أو من كرة الزمهرير، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الأبدان، فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذاهب.

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا: الأجسام متساوية في الحجمية والمقدار، وهذان المعنيان أعراض، فالأجسام متساوية في قَبول هذه الأعراض، والأشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم، فلمَ لا يجوز أن يقال: الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة، وإن كانت مشتركة في قَبول الحجمية والمقدار؟!

وإذا ثبت هذا فنقول: لمَ لا يجوز أن يقال: أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها، وهي غير قابلة للتفرق والتمزق؟

وإذا كان الأمر كذلك فتلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها، والأجسام الكثيفة لا تفرقها، أليس أن الفلاسفة قالوا: إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد، وتخرج من الجانب الآخر؟ فلمَ لا يُعقل مثله في هذه الصورة؟! وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها، وأنها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم.

فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة، والدليل لم يقم على إبطالها، فلم يجز المصير إلى لقول بإبطالها.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية: أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف إلا حال نفسه، أما حال غيره فإنه لا يعلمها، فبقي هذا الأمر في حيز الاحتمال.

وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أنا نقول: لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الأنبياء عليهم السلام، وسيظهر الجواب عن الأجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك، فهذا آخر الكلام في الجواب عن الشبهات.

دليل وجود الجن من القرآن:

المسألة الثانية: اعلم أن القرآن والأخبار يدلان على وجود الجن والشياطين:

أما القرآن فآيات: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝٢٩ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠] وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن، وعلى أنهم أنذروا قومهم، والآية الثانية قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ﴾ [البقرة: ١٠٢]، والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام:

﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ:١٣] وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ۝٣٧ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ﴾ [ص:٣٧، ٣٨] وقال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ﴾ [الأنبياء:٨١] - إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ [سبأ:١٢] والآية الرابعة قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرحمن:٣٣] والآية الخامسة قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ﴾ [الصافات:٦-٧].

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: روى مالك في (الموطأ) عن صيفي بن أفلح، عن أبي السائب - مولى هشام بن زهرة - أنه دخل على أبي سعيد الخدري. قال: فوجدته يصلي، فجلست أنتظره حتى يقضي صلاته، قال: فسمعت تحريكًا تحت سريره في بيته، فإذا هي حية، فقمت لأقتلها، فأشار أبو سعيد أن اجلس، فلما انصرف من صلاته أشار إلى بيت في الدار فقال: ترى هذا البيت؟ فقلت نعم، فقال: إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس... وساق الحديث إلى أن قال: فرأى امرأته واقفة بين الناس، فأدركته غيرة فأهوى إليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت: لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما في بيتك!! فدخل فإذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رمحه فاضطربت الحية في رأس الرمح وخر الفتى ميتًا، فما ندري أيهما كان أسرع موتًا: الفتى أم الحية؟! فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: **«إِنَّ بِالْمَدِينَةِ جِنًّا قَدْ أَسْلَمُوا، فَمَنْ بَدا لَكُم مِنهُم فَآذِنُوهُ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ بَدَا لَكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَاقْتُلُوهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ»** (١).

الخبر الثاني: روى مالك في (الموطأ) عن يحيى بن سعيد قال: لما أسري برسول الله ﷺ رأى عفريتًا من الجن يطلبه بشعلة من نار، كلما التفت رآه، فقال جبريل عليه السلام: ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه؟ قل: **أَعُوذُ بوجه الله الكريم، وَبِكَلِمَاتِهِ التَّامَّاتِ الَّتِي لا يُجَاوِزُهُنَّ بَرٌّ وَلا فَاجِرٌ، مِنْ شَرِّ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ، وَمِن شَرِّ مَا يَعْرُجُ فِيهَا، وَمِن شَرِّ مَا نَزَلَ إلى الأَرْضِ وَشَرِّ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا، وَمِن شَرِّ فِتَنِ اللَّيلِ والنَّهَارِ، وَمِن شَرِّ طَوَارِقِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ، إلا طَارِقًا يَطْرُقُ بِخَيْرٍ يا رَحْمَن** (٢).

---

(١) صحيح. أخرجه مسلم في كتاب (السلام)، باب (قتل الحيات وغيرها) (٤/ ١٣٩/ ١٧٥٦). وأبو داود في كتاب (الأدب)، باب (في قتل الحيات) (٤/ ٢٢٣٣) حديث رقم (٥٢٥٧). والترمذي في كتاب (الأحكام)، باب (ما جاء في قتل الحيات) (٤/ ٦٥) حديث رقم (١٤٨٤). جميعًا من طريق صيفي به. وأحمد في (مسنده) (٣/ ٤١) حديث رقم (١١٣٨٧) من طريق ابن عجلان عن صيفي به. ومالك في (الموطأ) (٣/ ٩٧٦) حديث رقم (١٧٦١) عن صيفي مولى بن أفلح به.

(٢) صحيح. أخرجه مالك في (الموطأ) (٢/ ٩٥٠) حديث رقم (١٧٠٥)، والنسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ٢٣٧) حديث رقم (١٠٧٩٣) كلاهما عن يحيى بن سعيد به. ووصله الطبراني في (الأوسط) (١/ ١٨) حديث رقم (٤٣) من طريق الأوزاعي قال: زعم إبراهيم بن طريف، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ابن مسعود... فذكره. وأورده الدارقطني في (العلل) (٥/ ٢١٧) حديث رقم (٨٣٠). قال: وسئل عن=

والخبر الثالث: روى مالك أيضًا في (الموطأ) أن كعب الأخبار كان يقول: أَعُوذُ بِوَجْهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي لَيْسَ شَيْءٌ أَعْظَمَ مِنْهُ وَبِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ الَّتِي لاَ يُجَاوِزُهُنَّ بَرٌّ وَلاَ فَاجِرٌ وَبِأَسْمَاءِ اللَّهِ الْحُسْنَى كُلِّهَا مَا عَلِمْتُ مِنْهَا وَمَا لَمْ أَعْلَمْ - مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَبَرَأَ وَذَرَأَ[(١)].

والخبر الرابع: روى أيضًا مالك أَنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ قَالَ: يا رسول الله، إِنِّي أُرَوَّعُ فِي مَنَامِي، فقال له رسول الله ﷺ: «قُلْ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ غَضَبِهِ وَعِقَابِهِ وَشَرِّ عِبَادِهِ، وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَنْ يَحْضُرُونِ»[(٢)].

والخبر الخامس: ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي ﷺ ليلة الجن وقراءته عليهم، ودعوته إياهم إلى الإسلام[(٣)].

والخبر السادس: روى القاضي أبو بكر في (الهداية) أن عيسى ابن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه، فإذا ذكر الله تعالى خنس، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه[(٤)].

=حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ابن مسعود... الحديث، فقال: يرويه يحيى بن سعيد الأنصاري، واختلف عنه، فرواه أيوب بن خالد الحراني، ويحيى بن حمزة، عن الأوزاعي، أخبرني إبراهيم بن طريف، عن يحيى بن سعيد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن بن مسعود، وخالفه داود العطار، فرواه عن يحيى بن سعيد، عن رجلٍ من أهل الشام يقال له: عباس، عن ابن مسعود، وخالفهما حماد بن زيد، فرواه عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن عبد الرحمن، عن رجلٍ، عن ابن مسعود، وقول: حماد بن زيد أشبه بالصواب. وأخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٤١٩) حديث رقم (١٥٤٩٨)، من طريق جعفر بن سليمان قال: حدثنا أبو التياح قال: قلت لعبد الرحمن بن خنيس التميمي وكان كثيرًا: أدركت رسول الله ﷺ ليلة كادته الشياطين... فذكر الحديث. والبيهقي في (الدعوات الكبير) (٢/ ١٠٤) حديث رقم (٥٠٠) من طريق جعفر بن سليمان به. وابن قانع في (معجم الصحابة) (٤/ ١٨٤) حديث رقم (١٠١٦) من طريق جعفر بن سليمان به. وروته شهدة في (العمدة من الفوائد) (١/ ١٣٩) حديث رقم (٨٢) من طريق جعفر بن سليمان به. والبيهقي في (دلائل النبوة) (٨/ ١٥٣) حديث رقم (٣٠١٩) من طريق جعفر بن سليمان به. وأورده الألباني في (الصحيحة) (٨٤٠).

(١) أخرجه مالك في (الموطأ) (٢/ ٩٥١) حديث رقم (١٧٠٧) من طريق مالك بن سمي، مولى أبو بكر، عن القعقاع بن حكيم أنَّ كعب الأحبار... فذكره.

(٢) **حسنٌ لغيره**: أخرجه مالك في (موطأه) (٢/ ٩٥٠) حديث رقم (١٧٠٤) عن يحيى بن سعيد قال: بلغني أن خالد بن الوليد قال... فذكره. وفي إسناده انقطاع بين يحيى وخالد، ولكن رواه النسائي في سننه من رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان خالد بن الوليد يفزع في منامه، فذكر نحوه. أخرجه النسائي في (سننه الكبرى) (٦/ ١٩١) حديث رقم (١٠٦٠٢)، وابن السُّني في (عمل اليوم والليلة) من طرق عن عمرو بن شعيب به.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب (الجهر بالقراءة) (١/ ٣٣٢/ ٤٥٠) قال: حدثنا محمد بن المثني، حدثنا عبد الأعلى، عن داود، عن عامر به. وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب (الوضوء بالبينة) (١/ ٢١) حديث رقم (٨٥) من طريق وهيب بن داود... مختصرًا، والترمذي في كتاب (التفسير)، باب (تفسير سورة الأحقاف) (٥/ ٣٨٢) حديث رقم (٣٢٥٨) من طريق إسماعيل بن إبراهيم، عن داود به. وأبو عوانة في (مسنده) (١/ ١٨٦) حديث رقم (٥٨٦) من طريق يزيد بن زريع به.

(٤) **ضعيف**: أخرجه أبو نعيم في (حلية الأولياء) (٦/ ١٢٣) من طريق موسى بن إسحاق، حدثنا محمد بن بكار، =

والخبر السابع: قوله عليه السلام: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّم» وقال: «مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلا لَهُ شَيْطَانٌ» قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قَالَ: «وَلا أَنَا، إِلا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ، فَأَسْلَمَ» والأحاديث في ذلك كثيرة، والقدر الذي ذكرناه كافٍ(١).

المسأل الثالثة: في بيان أن الجن مخلوق من النار: والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر:٢٧] وقال تعالى حاكيًا عن إبليس لعنه الله أنه قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف:١٢].

واعلم أن حصول الحياة في النار غير مستبعد، ألا ترى أن الأطباء قالوا: المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح، وهما في غاية السخونة؟! وقال جالينوس: إني بقرت مرة بطن قرد فأدخلت يدي في بطنه، وأدخلت أصبعي في قلبه، فوجدته في غاية السخونة بل تزيد. ونقول: أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل إلا بسبب الحرارة الغريزية، وقال بعضهم: الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات.

المسألة الرابعة: ذكروا قولين في أنهم لمَ سموا بالجن:

=حدثنا فرج بن فضالة، عن عروة أن عيسى عليه السلام... فذكره. وإسناده ضعيف، فهو مقطوع ضعيف، فرج بن فضالة من أتباع التابعين، وهو ضعيف.

(١) **صحيح**: جاء هذا الحديث مجموع، وليس بهذا اللفظ إنما جاء هكذا: أخرجه الترمذي في كتاب (الرضاع)، باب (١٧) (٣/ ٤٦٦) حديث رقم (١١٧٢) من طريق عيسى بن يونس به. وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وقد تكلم بعضهم في مجالد بن سعيد مِنْ قِبَلِ حفظه. وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٠٩) من طريق عيسى بن يونس به. كلاهما (عيسى، أبو أسامة) عن مجالد به. والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب (الشيطان يجري مجرى الدم) (٢/ ٢٠٥) حديث رقم (٢٧٨٢)، جميعًا من طريق مجالد، عن عامر، عن جابر قال: وربما سكت عن جابر - قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدخلوا على المغيبات، فإن الشيطان يجري من ابن آدم كمجرى الدم)) قالوا: ومنك؟ قال: «نعم، ولكنَّ الله أعانني عليه فأسلم)) واللفظ للدارمي.

وجاء الحديث مفرقًا هكذا:

الشطر الأول: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» صحيح أخرجه مسلم في كتاب (السلام)، باب (بيان أنه يستحب لمن رؤي خاليًا بامرأة) (٤/ ٢٣/ ١٧١٢). وأبو داود في كتاب (السنة)، باب (في ذراري المشركين) (٤/ ٢٠١٦) حديث رقم (٤٧١٩) جميعًا من طريق حماد بن سلمة به.

والشطر الثاني وهو قوله: «ما منكم من أحد وله شيطان...» الحديث. رواه مسلم وغيره بلفظ: «ما منكم من أحد إلا ومعه قرينه من الجن...». صحيح أخرجه مسلم في كتاب (صفات المنافقين)، باب (تحرش الشيطان) (٤/ ٦٩/ ٢١٦٧). من طريق جرير به. وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٩٧) حديث رقم (٣٧٧٩) من طريق سفيان بن سعيد الثوري به. والدارمي في كتاب (الرقاق)، باب (ما منكم أحد إلا ومعه قرينه من الجن) (٢/ ١٨٩) حديث رقم (٢٧٣٤) جميعًا عن منصور به. وعند النسائي قوله لعائشة: «قد جاءك شيطانك» فقلت: أما لكَ شيطان، فقال: «بلى، ولكنَّ الله أعانني عليه فأسلم». صحيح أخرجه النسائي في (السنن الكبرى)، كتاب (عشرة النساء)، باب (الغيرة) (٥/ ٢٨٧) حديث رقم (٨٩٠٨). وأيضًا في كتاب (عشرة النساء)، باب (الغيرة) (٣/ ٧٤١) حديث رقم (٣٩٧٠).

الأول: أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار، ومنه الجَنة لاستتار أرضها بالأشجار، ومنه الجُنة لكونها ساترة للإنسان، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون، ومنه المجنون لاستتار عقله، ومنه الجنين لاستتاره في البطن، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: ١٦] أي وقاية وسترًا.

واعلم أن هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون، إلا أن يقال: إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف.

والقول الثاني: أنهم سُموا بهذا الاسم لأنهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة، والقول الأول أقوى.

المسألة الخامسة: اعلم أن طوائف المكلفين أربعة: الملائكة، والإنس، والجن، والشياطين، واختلفوا في الجن والشياطين فقيل: الشياطين جنس والجن جنس آخر، كما أن الإنسان جنس والفرس جنس آخر. وقيل: الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لأشرار الجن.

المسألة السادسة: المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك.

أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه:

الأول: أنه إن كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذٍ يكون معنى كونه قادرًا على النفوذ في باطنه أنه يقدر على التصرف في باطنه، وذلك غير مستبعد، وإن كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه، كان نفاذه في باطن بني آدم أيضًا غير ممتنع قياسًا على النفَس وغيره.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

الثالث: قوله عليه السلام: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ**».

أما المنكرون فقد احتجوا بأمور:

الأول: قوله تعالى حكاية عن إبليس لعنه الله: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ [إبراهيم: ٢٢] صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة إلى الباطل.

الثاني: لا شك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة، فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى إيصال البلاء والشر إليهم، لوجب أن يكون تضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أنه باطل.

المسألة السابعة: اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وأما الجن والشياطين فإنهم يأكلون ويشربون، قال عليه السلام في الروث

والعظم: «إِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ» وأيضًا: فإنهم يتوالدون قال تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِي﴾ [الكهف: ٥٠].

المسألة الثامنة: في كيفية الوسوسة بناءً على ما ورد في الآثار: ذكروا أنه يغوص في باطن الإنسان، ويضع رأسه على حبة قلبه، ويلقي إليه الوسوسة.

واحتجوا عليه بما روي أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ، أَلا فَضَيِّقُوا مَجَارِيَهُ بِالجُوعِ**»[(١)] وقال عليه السلام: «**لَوْلاَ أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ**»[(٢)].

ومن الناس من قال: هذه الأخبار لا بد من تأويلها؛ لأنه يمتنع حملها على ظواهرها.

واحتج عليه بوجوه:

الأول: أن نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال؛ لأنه يلزم إما اتساع تلك المجاري أو تداخل تلك الأجسام.

الثاني: ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين، فلو قدر على هذا النفوذ فلِمَ لا يخصهم بمزيد الضرر؟!

الثالث: أن الشيطان مخلوق من النار، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفذ النار في داخل البدن، ومعلوم أنه لا يُحس بذلك.

الرابع: أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه إليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرًا ولا فائدة، وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررًا ولا من صداقتهم نفعًا.

وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول: بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضًا زائل.

وعن الثاني: لا يبعد أن يقال: إن الله وملائكته يمنعونهم عن إيذاء علماء البشر.

وعن الثالث: أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار إبراهيم: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩] فلِمَ لا يجوز مثله هاهنا؟!

وعن الرابع: أن الشياطين مختارون، ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض.

---

(١) **منكر بهذا اللفظ:** ذكره العجلوني في (كشف الخفاء والإلباس) وقال: ذكره في الأحياء. قال العراقي: متفق عليه دون: «فضيقوا مجاريه بالجوع» فإنه مدرجٌ من بعض الصوفيه ا. هـ.

(٢) **إسناده ضعيف:** أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ٣٥٣) حديث رقم (٨٦٢٥). وابن أبي شيبة في (المصنف) (٧/ ٣٣٥) حديث رقم (٣٦٥٧٤) من طريق حماد، عن علي بن زيد، عن أبي الصلت، عن أبي هريرة به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٦٦) وقال: فيه أبو الصلت لا يعرف، ولم يروِ عنه غير علي بن زيد في إسناده علي بن زيد جدعان وشيخه أبو الصلت ضعيفان.

المسألة التاسعة: في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب (الإحياء)، قال: القلب مثل قبة لها أبواب تنصبُّ إليها الأحوال من كل باب، أو مثل هدف ترمى إليه السهام من كل جانب، أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الأشخاص، فتتراءى فيها صورة بعد صورة، أو مثل حوض تنصب إليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة، واعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة في مزاج الإنسان، فإنه إذا أدرك بالحواس شيئًا حصل منه أثر في القلب، وكذا إذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار في القلب، وأما إذا منع الإنسان عن الإدراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى، وينتقل الخيال من شيء إلى شيء، وبحسَب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال، فالقلب دائمًا في التغير والتأثر من هذه الأسباب، وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر، وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار، وأعني بها إدراكات وعلومًا إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر، وإنما تسمى خواطر من حيث أنها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلاً عنها، فالخواطر هي المحركات للإرادات، والإرادات محركة للأعضاء، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر - أعني إلى ما يضر في العاقبة - وإلى ما ينفع - أعني ما ينفع في العاقبة - فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمى إلهامًا، والمذموم يسمى وسواسًا، ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بدّ لها من سبب، والتسلسل محال، فلا بدّ من انتهاء الكل إلى واجب الوجود. وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه.

المسألة العاشرة: **في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي**: اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الغرض إلا من بعد مزيد التنقيح، فنقول: لا بدّ قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: لا شك أن هاهنا مطلوبًا ومهروبًا، وكل مطلوب فإما أن يكون مطلوبًا لذاته أو لغيره، ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوبًا لغيره. وأن يكون كل مهروب مهروبًا عنه لغيره وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان، فثبت أنه لا بدّ من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبًا لذاته، وبوجود شيء يكون مهروبًا عنه لذاته.

المقدمة الثانية: إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما.

المقدمة الثالثة: إن اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر، فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء، واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر، واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث، واللذيذ

عند القوة الغضبية شيء رابع، واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس.

المقدمة الرابعة: إن القوة الباصرة إذا أدركت موجودًا في الخارج لزم من حصول ذلك الإدراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذًا أو مؤلمًا أو خاليًا عنهما، فإن حصل العلم بكونه لذيذًا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله، وإن حصل العلم بكونه مؤلمًا ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه، فإن لم يحصل العلم بكونه مؤلمًا ولا بكونه لذيذًا لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله.

المقدمة الخامسة: إن العلم بكونه لذيذًا إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خاليًا عن المعارض والمعاوق، فأما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء، مثاله: إذا رأينا طعامًا لذيذًا فعِلْمنا بكونه لذيذًا إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان، ومثال آخر لهذا المعنى: إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالاً منها، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذًا أو مؤلمًا إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض.

المقدمة السادسة: في بيان أن التقرير الذي بيناه يدل على أنَّ الأفعال الحيوانية لها مراتب مُرتبة ترتيبًا ذاتيًا لزوميًا عقليًا، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك، فامتنع صيرورتها مصدرًا للفعل بدلاً عن الترك، وللترك بدلاً عن الفعل، إلا بضميمة تنضم إليها، وهي الإرادات، ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة، ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجة، وهي إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب.

فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان.

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا: ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والأوتار، فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذًا أو مؤلمًا، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بدّ وأن يكون

يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب، شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزومًا ذاتيًا واجبًا، فإنه إذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائمًا، مالَ طبعه إليه، وإذا مال طبعه إليه تحركت القوة إلى الطلب، فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة، فلو قدرنا شيطانًا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة، كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر؛ لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل، سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل، فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل، بل الحق أن نقول: إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالإلهام، وإن اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة، هذا تمام الكلام في تقرير الإشكال.

والجواب: أن كل ما ذكرتموه حق وصدق، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشيء، فإذا ذكَّره الشيطان ذلك الشيء تذكَّره، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل، فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكر، وإليه الإشارة بقوله تعالى حاكيًا عن إبليس أنه قال: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢] إلا أنه بقي لقائل أن يقول: فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر، ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه، ولا بدّ لذلك الاعتقاد الحادث من سبب، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى، وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى.

فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله: «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة: اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه، فربما صار بحيث كأنه يسمع في دخل قلبه ودماغه أصواتًا خفية وحروفًا خفية، فكأن متكلمًا يتكلم معه، ومخاطبًا يخاطبه، فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه، ثم اختلف الناس في تلك الخواطر:

فقالت الفلاسفة: إن تلك الأشياء ليست حروفًا ولا أصواتًا، وإنما هي تخيلات الحروف والأصوات، وتخيُّل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة في العقل والقلب، بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها، وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة، فإنا إذا أحسسنا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس

ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء في المرآة فإن ذلك محال، وإنما الحاصل في المرآة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورتها، وإذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم أن الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك، فهذا قول جمهور الفلاسفة.

ولقائل أن يقول: هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساوٍ للحرف والكلمة في الماهية أو لا؟ فإن حصلت المساواة فقد عاد الكلام إلى أن الحاصل في الخيال حقائق الحروف والأصوات، وإلى أن الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء، وإن كان الحق هو الثاني - وهو أن الحاصل في الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمسموعات - فحينئذٍ يعود السؤال وهو: أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجدانًا لا نشك أنها حروف متوالية على العقل وألفاظ متعاقبة عل الذهن. فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة.

أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فإنهم سلَّموا أن هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة.

واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا: فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الإنسان أو إنسان آخر، وإما شيء آخر روحاني مباين يمكنه إلقاء هذه الحروف والأصوات إلى هذا الإنسان، سواء قيل: إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو المَلَك. وإما أن يقال: خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى:

أما القسم الأول - وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الإنسان - فهذا قول باطل؛ لأن الذي يحصل باختيار الإنسان يكون قادرًا على تركه، فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها لقَدَر عليه، ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها، فإنه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره.

وأما القسم الثاني - وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر - فهو ظاهر الفساد، ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث - وهي أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى.

أما الذين قالوا: (إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح) فاللائق بمذهبهم أن يقولوا: إن هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى، فبقي أنها من أحاديث الجن والشياطين.

وأما الذين قالوا: (إنه لا يقبح من الله شيء) فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الخواطر إلى الله تعالى.

واعلم أن الثنوية يقولون: للعالم إلهان: أحدهما: خير وعسكره الملائكة. والثاني: شرير وعسكره الشياطين، وهما يتنازعان أبدًا كل شيء في هذا العالم، فلكل واحد منهما تعلُّق به، والخواطر الداعية إلى أعمال الخير إنما حصلت من عساكر الله، والخواطر الداعية إلى أعمال

الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان.

واعلم أن القول بإثبات الإلهين قول باطل فاسد، على ما ثبت فساده بالدلائل، فهذا منتهى القول في هذا الباب.

المسألة الثانية عشرة: من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الإحياء، وعلى الإماتة وعلى خلق الأجسام، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخِلقتها الأولية، ومنهم من أنكر هذه الأحوال، وقال: إنه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال.

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والإحداث ليست إلا لله، فبطلت هذه المذاهب بالكلية.

وأما المعتزلة فقد سلَّموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث، فلا جرم صاروا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة، ودليلهم أن قالوا: الشيطان جسم، وكل جسم فإنه قادر بالقدرة، والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام.

فهذه مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: أن الشيطان جسم، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله تعالى إما متحيز وإما حالٌّ في المتحيز، وليس لهم في إثبات هذه المقدمة شبهة فضلاً عن حجة.

وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم: (الجسم إنما يكون قادرًا بالقدرة) - فقد بنوا هذا على أن الأجسام مما تستلزم مماثلة، فلو كان شيء منها قادرًا لذاته لكان الكل قادرًا لذاته، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام.

وأما المقدمة الثالثة - وهي قولهم: (هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام) - وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه يقال لهم: لمَ لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا، وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام؛ فإنه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده؟! فهذا إتمام الكلام في هذه المسألة.

المسألة الثالثة عشرة: اختلفوا في أن الجن هل يعلمون الغيب؟ وقد بَيَّن الله تعالى في كتابه أنهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته، وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب، ومن الناس من يقول: (إنهم يعلمون الغيب) ثم اختلفوا فقال بعضهم: (إن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على ألسنة الملائكة، ومنهم من قال: لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله) واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسبانات، والعالِم بحقائقها هو الله تعالى.

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة. المطالب التي لأجلها يستعاذ:

اعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية، فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج إلى تحصيله، ولا شر من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وإبطاله، فقوله: (أعوذ بالله) يتناول دفع

جميع الشرور الروحانية والجسمانية، وكلها أمور غير متناهية، ونحن ننبه على معاقدها فنقول: الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة في الأبدن.

أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة. واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادًا صوابًا صحيحًا ويمكن أن يعتقد اعتقادًا فاسدًا خطأ، ويدخل في هذه الجملة مذاهب فِرق الضلال في العالم، وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة، وسبعمائة وأكثر خارج عن هذه الأمة، فقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين: منها ما يفيد المَضار الدينية، ومنها ما يفيد المضار الدنيوية: فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف، وضبطها كالمعتذر، وقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) يتناول كلها، وأما ما يتعلق بالمَضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية، فقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

والحاصل أن قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) يتناول ثلاثة أقسام، وكل واحد منهما يجري مجرى ما لا نهاية له:

أولها: الجهل؛ ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية، فالعبد يستعذ بالله منها، ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر، وأهل البدعة على كثرتها.

وثانيها: الفسق، ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جدًّا وكتب الأحلام محتوية عليها، كان قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) متناولاً لكلها.

وثالثها: المكروهات والآفات والمخافات، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية، كان قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) متناولاً لكلها، ومن أراد أن يحيط بها فليطالع (كتب الطب) حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعًا من الآلام والأسقام.

ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول: (أَعُوذُ بِاللهِ) فإنه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها، ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل. ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها، فحينئذٍ يحمله طبعه وعقله على أن يلتجئ إلى القادر على دفع ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك: (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات) ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب، والله الهادي.



الباب الثالث

في اللطائف المستنبطة من قولنا: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ

النكتة الأولى: في قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) عروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن إلى الواجب، وهذا هو الطريق المتعين في أول الأمر؛ لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر، فقوله: (أعوذ) إشارة إلى الحاجة التامة، فإنه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة، وقوله: (بالله) إشارة إلى الغنى التام للحق، فقول العبد (أعوذ) إقرار على نفسه بالفقر والحاجة، وقوله: (بالله) إقرار بأمرين:

أحدهما: بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات.

والثاني: أن غيره غير موصوف بهذه الصفة، فلا دافع للحاجات إلا هو، ولا معطي للخيرات إلا هو، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات:٥٠] وهذه الحالة تحصل عند قوله: (أعوذ) ثم إذا وصل إلى غيبة الحق وصار غريقًا في نور جلال الحق شاهد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام:٩١] فعند ذلك يقول: (أَعُوذُ بِاللهِ).

النكتة الثانية: أن قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب، وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالعجز والانكسار، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ عرفَ نفسَهُ فقدْ عرفَ رَبَّه» والمعنى: مَن عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال.

النكتة الثالثة: أن الإقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من الشيطان، وذلك هو الاستعاذة بالله، إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة، فإن كان الإقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل، وإن كان الإقدام على الطاعة لا يحوج إلى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة، فكأنه قيل له: الإقدام على الطاعة لا يتم إلا بتقديم الاستعاذة عليها، وذلك يوجب الإتيان بما لا نهاية له، وذلك ليس في وُسعك، إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك، فأنا أُعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة الرابعة: أن سر الاستعاذة هو الالتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك، ثم إن أجلَّ الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن؛ لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكَّر في وعده ووعيده وآياته وبيناته، ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات، فلا جرم كان سعى الشيطان في الصد عنه أبلغ،

وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة.

النكتة الخامسة: الشيطان عدو الإنسان كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦] والرحمن مولى الإنسان وخالقه ومُصلح مهماته، ثم إن الإنسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة، نسي العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب، فالمقام الأول: هو الفرار وهو قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) والمقام الثاني: وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

النكتة السادسة: قال تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله، حصل فيه نوع من اللوث، فلا بدّ من استعمال الطهور، فلما قال: (أَعُوذُ بِاللهِ) حصل الطهور، فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾.

النكتة السابعة: قال أرباب الإشارات: لك عدوان: أحدهما ظاهر والآخر باطن، وأنت مأمور بمحاربتهما، قال تعالى في العدو الظاهر: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩] وقال في العدو الباطن: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦] فكأنه تعالى قال: إذا حاربتَ عدوك الظاهر كان مَددك المَلَك، كما قال تعالى: ﴿يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥] وإذا حاربتَ عدوك الباطن كان مددك المَلِك كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] وأيضًا: فمحاربة العدو الباطن أَوْلى من محاربة العدو الظاهر؛ لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة ففي متاع الدنيا، والعدو الباطن إن وجد فرصة ففي الدين واليقين، وأيضًا: فالعدو الظاهر إن غَلَبَنا كنا مأجورين، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مفتونين. وأيضًا: فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدًا، ومن قتله العدو الباطن كان طريدًا. فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أَوْلى، وذلك لا يكون إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة الثامنة: إن قلب المؤمن أشرف البقاع، فلا تجد ديارًا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضًا ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء، بل فوق المرآة؛ لأن المرآة إن عرض عليها حجاب لم يُرَ فيها شيء وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علمًا بالصفات الصمدية.

ومما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «القَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ» وما ذاك إلا أنه صار مكان

عبد صالح ميت، فإذا كان القلب سريرًا لمعرفة الله وعرشًا لإلهيته، وجب أن يكون القلب أشرف البقاع.

الثاني: كأن الله تعالى يقول: يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك، فلما لم تبخل على ببستانك بل أنزلتَ معرفتي فيه، فكيف أبخل ببستاني عليك وكيف أمنعك منه؟!

الثالث: أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[القمر :٥٥] ولم يقل عند المليك فقط، كأنه قال: أنا في ذلك اليوم أكون مليكًا مقتدرًا وعبيدي يكونون ملوكًا، إلا أنهم يكونون تحت قدرتي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: كأنه تعالى يقول: يا عبدي، إني جعلت جنتي لك، وأنت جعلت جنتك لي، لكنك ما أنصفتني، فهل رأيت جنتي الآن وهل دخلتها؟ فيقول العبد: لا يا رب. فيقول تعالى: وهل دخلت جنتك؟ فلا بدّ وأن يقول العبد: نعم يا رب. فيقول تعالى: إنك بعدُ ما دخلت جنتي، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لأجل نزولك، وقلت له: اخرج منها مذءومًا مدحورًا، فأخرجت عدوك قبل نزولك، وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تُخرج عدوي ولا تطرده؟! فعند ذلك يجيب العبد ويقول: إلهي أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه. فيقول الله تعالى: العاجز إذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويًّا فادخل في حمايتي حتى تقدر على إخراج العدو من جنة قلبك، فقل: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

فإن قيل: فإذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه؟!

قلنا: قال أهل الإشارة: كأنه تعالى يقول للعبد: أنت الذي أنزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك، ومن أراد أن يُنزل سلطانًا في حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها، ولا يجب على السلطان تلك الأعمال، فنظِّف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة التاسعة: كأنه تعالى يقول: يا عبدي، ما أنصفتني أتدري لأي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان؟ إنه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة، وكان في الظاهر مقرًّا بإلهيتي وإنما تكدَّر ما بيني وبينه لأني أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع، فلما تكبر نفيته عن خدمتي، وهو في الحقيقة ما عادى أباك، إنما امتنع من خدمتي، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه، وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرادات، فاترك هذه الطريقة المذمومة وأظهِر عداوته فقل: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة العاشرة: أما إن نظرت إلى قصة أبيك فإنه أقسم بأنه له من الناصحين، ثم كان عاقبة ذلك الأمر أنه سعى في إخراجه من الجنة، وأما في حقك فإنه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[ص :٨٢، ٨٣] فإذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون

معاملته مع من أقسم أنه يضله ويغويه؟!

النكتة الحادية عشرة: إنما قال: (أَعُوذُ بِاللهِ) ولم يذكر اسمًا آخر، بل ذكر قوله: (الله) لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرًا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات؛ لأن الإله هو المستحق للعبادة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرًا عليمًا حكيمًا، فقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) جارٍ مجرى أن يقول: أعوذ بالقادر العليم الحكيم، وهذه الصفات هي النهاية في الزجر، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله؛ لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وإن كان قادرًا إلا أنه غير عالم، فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر، بل لا بدّ معها من العلم، وأيضًا: فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر؛ لأن المَلِك إذا رأى منكرًا إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعًا منه، أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح، فهاهنا يحصل الزجر الكامل؛ فإذا قال العبد: (أَعُوذُ بِاللهِ) فكأنه قال: أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات، فلا جرم يحصل الزجر التام.

النكتة الثانية عشرة: لما قال العبد: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان، وإنما لم يرضَ بذلك لأن الشيطان عاصٍ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة، فإذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أَوْلى.

النكتة الثالثة عشرة: الشيطان اسم، والرجيم صفة، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول: إن هذا الشيطان بقي في الخدمة ألوفًا من السنين فهل سمعتَ أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا؟ ثم إنا مع ذلك رجمناه حتى طردناه، وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالدة، فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه؟! فقل: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة الرابعة عشرة: لقائل أن يقول: لِمَ لم يقل: (أعوذ بالملائكة) مع أن أَدْوَن مَلَك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان؟ فما السبب في أن جُعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى؟ وجوابه كأنه تعالى يقول: عبدي إنه يراك وأنت لا تراه، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] وإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه، فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ).

النكتة الخامسة عشرة: أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفًا للجنس؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية، بل المرئي ربما كان أشد، حكي عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه: إن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطانًا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة!! فلما سمع بعض القوم ذلك فقال: إني أقاتل هؤلاء السبعين!! وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة، وأراد أن يخرج ويتصدق به، فوثبت زوجته وجعلت

تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله، فرجع الرجل خائبًا إلى المسجد فقال المذكر: ماذا عملت؟ فقال: هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتني!!

وأما إن جعلنا الألف واللام للعهد فهو أيضًا جائز لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان، والراضي يجري مجرى الفاعل له، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسألة الشرعية، فإن عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للمقتدي من حيث رضي بها وسكت خلفه.

النكتة السادسة عشرة: الشيطان مأخوذ من (شطن) إذا بَعُد، فحُكم عليه بكونه بعيدًا، وأما المطيع فقريب، قال الله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق:١٩] والله قريب منك، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة:١٨٦] وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميًا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة، قال الله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح:٢٦] فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدًا مرجومًا، وجعلك قريبًا موصولاً، ثم إنه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبًا؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر:٤٣] فاعرف أنه لما جعلك قريبًا فإنه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته.

النكتة السابعة عشرة: قال جعفر الصادق: إنه لا بدّ قبل القراءة من التعوذ، وأما سائر الطاعات فإنه لا يتعوذ فيها، والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة، فأَمَر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرًا فيقرأ بلسان طاهر كلامًا أُنزل من رب طيب طاهر.

النكتة الثامنة عشرة: كأنه تعالى يقول: إنه شيطان رجيم، وأنا رحمن رحيم، فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم.

النكتة التاسعة عشرة: الشيطان عدوك، وأنت عنه غافل غائب، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف:٢٧] فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾ [يوسف:٢١] فإذا قَصَدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغالب، والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده.



الباب السابع

في المسائل الملتحقة بقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ)

المسألة (أ): فرق بين أن يقال: (أَعُوذُ بِاللهِ) وبين أن يقال: (بِاللهِ أَعُوذُ) فإن الأول لا يفيد الحصر، والثاني يفيده، فلمَ ورد الأمر بالأول دون الثاني مع أنا بينا أن الثاني أكمل؟! وأيضًا: جاء قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وجاء قوله: (لله الحمد) وأما هنا فقد جاء (أَعُوذُ بِاللهِ) وما جاء قوله: (بالله أعوذ) فما الفرق؟

المسألة (ب): قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) لفظه الخبر ومعناه الدعاء، والتقدير: اللهم أعذني. ألا ترى أنه قال: ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[آل عمران: ٣٦] كقوله: (أستغفر الله) أي اللهم اغفر لي. والدليل عليه أن قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) إخبار عن فعله، وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة في أن يعيذه الله، فما السبب في أنه قال: (أَعُوذُ بِاللهِ) ولم يقل أعذني؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدًا كما قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾[النحل: ٩١] وقال: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[البقرة: ٤٠] فكان العبد يقول: أنا مع لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت: (أَعُوذُ بِاللهِ) فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أَوْلى بأن تفي بعهد الربوبية فتقول: إني أعيذك من الشيطان الرجيم.

المسألة (ج): (أعوذ) فعل مضارع، وهو يصلح للحال والاستقبال، فهل هو حقيقة فيهما؟

والحق أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال، وإنما يختص به بحرف السين وسوف.

(د) لمَ وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل، ولم يقع بين الحاضر والماضي؟

(هـ) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم؟

(و) كيف العامل فيه، ولا شك أنه معمول فما هو.

(ز) قوله: (أعوذ) يدل على أن العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل، وهو الكمال، فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية في الجنة؟

(ح) قوله: (أعوذ) حكاية عن النفس، ولا بدّ من الأربعة المذكورة في قوله: (أتين).

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة:

(أ) الباء في قوله: (بالله) باء الإلصاق وفيه مسائل:

المسألة الأولى: البصريون يسمونه باء الإلصاق، والكوفيون يسمونه باء الآلة، ويسميه قوم باء التضمين، واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة، والفائدة فيه أنه لا يمكن إلصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الإلصاق لكونه سببًا للإلصاق، وباء الآلة لكونه داخلاً على الشيء الذي هو آلة.

المسألة الثانية: اتفقوا على أنه لا بدّ فيه من إضمار فعل، فإنك إذا قلت: (بالقلم) لم يكن

ذلك كلامًا مفيدًا، بل لا بدّ وأن تقول: (كتبت بالقلم) وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بمضمر، ونظيره قوله: (بالله لأفعلن) ومعناه: أحلف بالله لأفعلن، فحذف (أحلف) لدلالة الكلام عليه، فكذا هاهنا، ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره: (على اسم الله) أي: سِرْ على اسم الله.

المسألة الثالثة: لما ثبت أنه لا بدّ من الإضمار فنقول: الحذف في هذا المقام أفصح، والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) بذلك الحكم المعين، أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب، ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله، وإلا عند الابتداء باسم الله، ونظيره أنه قال: (الله أكبر) ولم يقل: إنه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا هنا.

المسألة الرابعة: قال سيبويه: (لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب) فإن قيل: كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة؟! قلنا: كاف التشبيه قائم مقام الاسم، وهو في العمل ضعيف، أما الحرف فلا وجود له إلا بحسب هذا الأثر، فكان فيه كلامًا قويًّا.

المسألة الخامسة: الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩] وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه:

أحدها: للإلصاق وهي كقوله: (أَعُوذُ بِاللهِ) وقوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾.

وثانيها: للتبعيض عند الشافعي رضي الله عنه.

وثالثها: لتأكيد النفي كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

ورابعها: للتعدية كقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧] أي: أذهب نورهم.

وخامسها: الباء بمعنى (في) قال:

حَـلَّ بِـأَعْـدَائِـكَ مَـا حَـلَّ بِـي

أي: حل في أعدائك.

وأما باء القسم، وهو قوله: (بالله) فهو من جنس باء الإلصاق.

المسألة السادسة: قال بعضهم: الباء في قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] زائدة والتقدير: وامسحوا رءوسكم. وقال الشافعي رضي الله عنه: إنها تفيد التبعيض.

حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه:

الأول: أن هذه الباء إما أن تكون لغوًا أو مفيدًا، والأول باطل؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو - في غاية البعد، وذلك لأن المقصود من الكلام إظهار الفائدة فحَمْله على اللغو على خلاف الأصل، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة، وكل من قال بذلك قال: إن تلك الفائدة هي التبعيض.

الثاني: أن الفرق بين قوله: (مسحت بيدي المنديل) وبين قوله: (مسحت يدي بالمنديل) يكفي في صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل.

الثالث: أن بعض أهل اللغة قال: الباء قد تكون للتبعيض. وأنكره بعضهم، لكن رواية الإثبات راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعيض، ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضًا، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس.

وهذا هو قول الشافعي، والإشكال عليه أنه تعالى قال: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء :٤٣] فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيًا في التيمم، وعند الشافعي لا بدّ فيه من الإتمام، وله أن يجيب فيقول: مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء. من الأجزاء إلا أن عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخًا، فأوجبنا الإتمام لسائر الدلائل، وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الإتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص.

المسألة السابعة: فَرَّع أصحاب أبي حنيفة على باء الإلصاق مسائل:

إحداها: قال محمد في (الزيادات): إذا قال الرجل لامرأته: (أنت طالق بمشيئة الله تعالى) لا يقع الطلاق، وهو كقوله: (أنت طالق إن شاء الله)، ولو قال: (لمشيئة الله) يقع؛ لأنه أخرجه مخرج التعليل، وكذلك (أنت طالق بإرادة الله) لا يقع الطلاق، ولو قال (لإرادة الله) يقع، أما إذا قال: (أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله) فإنه يقع الطلاق في الوجهين، ولا بدّ من الفرق.

وثانيها: قال في كتاب (الأَيمان): لو قال لامرأته: (إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني فأنت طالق) فإنها تحتاج في كل مرة إلى إذنه، ولو قال: (إن خرجت إلا أن آذن لك) فأذِن لها مرة كفى، ولا بدّ من الفرق.

وثالثها: لو قال لامرأته: (طلقي نفسك ثلاثًا بألف) فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الألف وذلك أن الباء هاهنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل، فصار بإزاء كل طلقة ثلث الألف، ولو قال: (طلقي نفسك ثلاثًا على ألف) فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة؛ لأن لفظة (على) كلمة شرط ولم يوجد الشرط، وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الألف.

قلت: وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء.

أ) قال أبو حنيفة: الثمن إنما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه، فإذا قال: (بعت كذا بكذا) فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط. وعلى هذا الفرق بنى مسألة البيع الفاسد فإنه قال: إذا قال: (بعت هذا الكرباس بمن من الخمر) صح البيع وانعقد فاسدًا، وإذا قال: (بعت هذا الخمر بهذا الكرباس) لم يصح، والفرق أن في الصورة الأولى الخمر ثمن، وفي الصورة الثانية الخمر مثمن، وجَعْل الخمر ثمنًا جائز أما جَعْله مثمنًا فإنه لا يجوز.

ب) قال الشافعي: إذا قال: (بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم) تعين ذلك الدرهم، وعند أبي حنيفة لا يتعين.

ج) قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة :١١١] فجعل الجنة ثمنًا للنفس والمال.

ومن أصول الفقه مسائل:

(أ) الباء تدل على السببية، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ﴾ [الأنفال :١٣] هاهنا الباء دلت على السببية، وقيل: إنه لا يصح لأنه لا يجوز إدخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب.

(ب) إذا قلنا: الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية؟ لا بدّ من بيانه.

(ج) الباء في قوله: (سبحانك اللهم وبحمدك) لا بدّ من البحث عنه، فإنه لا يدرى أن هذه الباء بماذا تتعلق، وكذلك البحث عن قوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة :٣٠] فإنه يجب البحث عن هذه الباء.

(د) قيل: كل العلوم مندرج في الكتب الأربعة، وعلومها في القران، وعلوم القرآن في الفاتحة، وعلوم الفاتحة في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وعلومها في الباء من ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾.

(قلت): لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب، وهذا الباء باء الإلصاق فهو يلصق العبد بالرب، فهو كمال المقصود.

النوع الثالث من مباحث هذه الباب، مباحث حروف الجر:

فإن هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها:

أحدهما: الباء.

وثانيهما: لفظ (من) فنقول: في لفظ (من) مباحث:

(أ) أنك تقول: (أخذت المال من ابنك) فتكسر النون ثم تقول: (أخذت المال من الرجل) فتفتح النون، فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة، وإذا اختلفت الأحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة، فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل، فإنه لا معنى للعامل إلا الأمر الدال على استحقاق هذه الحركات، فوجب كون هذه الكلمة معربة.

(ب) كلمة (من) وردت على وجوه أربعة: ابتداء الغاية، والتبعيض، والتبيين، والزيادة.

(ج) قال المبرد: الأصل هو ابتداء الغاية، والبواقي مفرعة عليه. وقال آخرون: الأصل هو التبعيض، والبواقي مفرعة عليه.

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة، وأما قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [الأحقاف :٣١] فقد بينوا أنه يفيد فائدة زائدة، فكأنه قال: يغفر لكم بعض ذنوبكم، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله.

(هـ) الفرق بين (من) وبين (عن) لا بدّ من ذكره، قال الشيطان: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ﴾ [الأعراف: ١٧] وفيه سؤالان:

الأول: لِمَ خص الأولين بلفظ (من) والثالث والرابع بلفظ (عن)؟

الثاني: لما ذكر الشيطان لفظ (من) ولفظ (عن) فلمَ جاءت الاستعاذة بلفظ (من) فقال: (أعوذ بالله من الشيطان) ولم يقل: عن الشيطان؟

النوع الرابع من مباحث هذا الباب:

(أ) الشيطان مبالغة في الشيطنة، كما أن الرحمن مبالغة في الرحمة، والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول، كما أن الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل، إذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم إلى الرحمن الرحيم، وهذا يقتضي المساواة بينهما، وهذا ينشأ عنه قول الثنوية الذين يقولون: إن الله وإبليس أخوان، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم الفاضل، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذي، فالعاقل يفر من هذا الشرير إلى ذلك الخيِّر.

(ب) الإله هل هو رحيم كريم؟ فإن كان رحيمًا كريمًا فلمَ خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد؟ وإن لم يكن رحيمًا كريمًا فأي فائدة في الرجوع إليه والاستعاذة به من شر الشيطان؟

(ج) الملائكة في السموات هل يقولون: (أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)؟ فإن ذكروه فإنما يستعيذون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان.

(د) أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله؟

(هـ) الأنبياء والصديقون لمَ يقولون (أَعُوذُ بِاللهِ) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم في قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢-٨٣]؟

(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا في مجرد الدعوة حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ﴾ [إبراهيم: ٢٢] وأما الإنسان فهو الذي ألقى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الإنسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشيطان، فلمَ بدأ بالجانب الأضعف وترك الجانب الأهم؟!



الكتاب الثاني

في مباحث ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾

وفيه أبواب:

الباب الأول

في مسائل جارية مجرى المقدمات

وفيه مسائل:

متعلق ياء البسملة:

المسألة الأولى: قد بيَّنا أن الباء من ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ متعلقة بمضمر، فنقول: هذا المضمر يحتمل أن يكون اسمًا وأن يكون فعلاً، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدمًا وأن يكون متأخرًا، فهذه أقسام أربعة:

أما إذا كان متقدمًا وكان فعلاً فكقولك: أبدأ باسم الله. وأما إذا كان متقدمًا وكان اسمًا فكقولك: ابتداء الكلام باسم الله. وأما إذا كان متأخرًا وكان فعلاً فكقولك: باسم الله أبدأ، وأما إذا كان متأخرًا وكان اسمًا فكقولك: باسم الله ابتدائي.

ويجب البحث هاهنا عن شيئين:

الأول: أن التقديم أَوْلى أم التأخير؟ فنقول: كلاهما وارد في القرآن، أما التقديم فكقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ [هود: ٤١] وأما التأخير فكقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١].

وأقول: التقديم عندي أَوْلى، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته، فيكون وجوده سابقًا على وجود غيره، والسابق بالذات يستحق السبق. في الذكر.

الثاني: قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] وقال: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]

الثالث: أن التقديم في الذكر أدخل في التعظيم.

الرابع: أنه قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فههنا الفعل متأخر عن الاسم، فوجب أن يكون في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ كذلك، فيكون التقدير باسم الله ابتدىء.

الخامس: سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضي الله عنه يقول: سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مع الأستاذ أبي القاسم القشيري فقال الأستاذ القشيري: المحققون قالوا: ما رأينا شيئًا إلا ورأينا الله بعده. فقال الشيخ أبو

سعيد بن أبي الخير : ذاك مقام المريدين أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئًا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله .

قلت: وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ، وإذا ثبت هذا فمن أضمر الفعل أولاً فكأنه انتقل من رؤية فعله إلى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله ، ومن قال : ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ ثم أضمر الفعل ثانيًا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه .

المسألة الثانية : إضمار الفعل أَوْلى أم إضمار الاسم؟

قال الشيخ أبو بكر الرازي: نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ والتقدير : قولوا : إياك نعبد وإياك نستعين . فكذلك قوله : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ التقدير : قولوا بسم الله .

وأقول: لقائل أن يقول : بل إضمار الاسم أَوْلى ؛ لأنا إذا قلنا : تقدير الكلام : بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخبارًا عن كونه مبدأ في ذاته لجميع الحوادث وخالقًا لجميع (الكائنات ، سواء قاله قائل) أو لم يقله ، وسواء ذكره ذاكر أو لم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أَوْلى ، وتمام الكلام فيه يجيء في بيان أن الأَوْلى أن يقال : قولوا : الحمد لله أو الأَوْلى أن يقال : الحمد لله ؛ لأنه إخبار عن كونه في نفسه مستحقًّا للحمد سواء قاله قائل أو لم يقله .

المسألة الثالثة : الجر يحصل بشيئين :

أحدهما: بالحرف كما في قوله : (باسم) .

والثاني: بالإضافة كما في (الله) من قوله : ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ وأما الجر الحاصل في لفظ ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فإنما حصل لكون الوصف تابعًا للموصوف في الإعراب .

فهاهنا أبحاث:

أحدها: أن حروف الجر لمَ اقتضت الجر؟

وثانيها: أن الإضافة لمَ اقتضت الجر؟

وثالثها: أن اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الإضافة؟

ورابعها: أن الإضافة على كم قسم تقع؟ قالوا : إضافة الشيء إلى نفسه محال ، فبقي أن تقع الإضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو (باب حديد ، وخاتم ذهب) لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب ، وأما القسم الثاني فكقولك : (غلام زيد) فإن المضاف إليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والإضافات فكأنها خارجة عن الضبط والتعديد ؛ فإن أنواع النسب غير متناهية .

المسألة الرابعة : كون الاسم اسمًا للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك

اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص، فكأنهم قالوا: متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني. فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى.

المسألة الخامسة: قال أبو عبيد: ذكْر الاسم في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ صلة زائدة، والتقدير بالله. قال، وإنما ذكر لفظة الاسم إما للتبرك، وإما ليكون فرقًا بينه وبين القسم.

وأقول: والمراد من قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ قوله: ابدءوا بسم الله، وكلام أبي عبيد ضعيف؛ لأنا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلاً من أفعالنا، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا، فوجب أن يكون المراد أبدأ بذكر الله، والمراد أبدأ ببسم الله، وأيضًا: فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار، واسمه أشرف الأسماء، فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقًا على كل الأذكار، وأن يكون اسمه سابقًا على كل الأسماء، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة.

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة:

المسألة الأولى: أجمعوا على أن الوقف على قوله: (بسم) ناقص قبيح، وعلى قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ أو على قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ﴾ كافٍ صحيح، وعلى قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ تام، واعلم أن الوقف لا بدّ وأن يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة، وهو أن يكون ناقصًا، أو كافيًا أو كاملاً، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص، والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقًا بما قبله يكون كافيًا، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعًا عنه يكون وقفًا تامًّا.

ثم لقائل أن يقول: قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ كلام تام، إلا أن قوله: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ﴾ [الفاتحة :٣-٤] متعلق بما قبله لأنها صفات، والصفات تابعة للموصوفات، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلمَ لم يقولوا: (بسم الله الرحمن) آية؟ ثم يقولوا: (الرحيم) آية ثانية، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة، فهذا الإشكال لا بدّ من جوابه!!

المسألة الثانية: أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ وفي قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل؛ لأن الكسرة توجب التسفل، واللام المفخمة حرف مستعلٍ، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل، وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله: ﴿اللَّهُ

﴿لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ﴾ [الشورى:١٩]. ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة:١١١].

المسألة الثالثة: قالوا: المقصود من هذا التفخيم أمران:

الأول: الفرق بينه وبين لفظ اللام في الذكر.

الثاني: أن التفخيم مشعر بالتعظيم، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم.

الثالث: أن اللام الرقيقة إنما تُذكر بطرف اللسان، وأما هذه اللام المغلظة فإنما تُذكر بكل اللسان، فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب، وأيضًا: جاء في التوراة: يا موسى أجب ربك بكل قلبك. فهاهنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه، وهو بدل على أنه يذكره بكل قلبه، فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء، وكنسبة السين إلى الصاد، فإن الدال تُذكر بطرف اللسان والطاء تُذكر بكل اللسان، وكذلك السين تُذكر بطرف اللسان والصاد تُذكر بكل اللسان، فثبت أن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء وكنسبة السين إلى الصاد، ثم إنا رأينا أن القوم قالوا: الدال حرف والطاء حرف آخر، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر، فكان الواجب أيضًا أن يقولوا: اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر، وأنهم ما فعلوا ذلك ولا بدّ من الفرق.

المسألة الخامسة: تشديد اللام من قولك: (الله) للإدغام فإنه حصل هناك لامان: الأولى: لام التعريف وهي ساكنة، والثانية: لام الأصل وهي متحركة، وإذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنًا والثاني متحركًا أُدغم الساكن في المتحرك ضرورة، سواء كانا في كلمتين أو كلمة واحدة، أما في الكلمتين فكما في قوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة:١٦]، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ﴾ [النحل:٥٣]، ﴿مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [يونس:٢٧]وأما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة. واعلم أن الألف واللام والواو والياء إن كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين، فامتنع الإدغام لهذا السبب، وإن كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الإدغام جائزًا.

المسألة السادسة: لأرباب الإشارات والمجاهدات هاهنا دقيقة، وهي أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة (الله) اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني، فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله، وهذا كالتنبيه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت، وبقي المعروف الأزلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان.

المسألة السابعة: لا يجوز حذف الألف من قولنا: الله في اللفظ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه، قال بعضهم:

أَقْبَلَ سَيْلٌ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّه   يَجُودُ جُودَ الْجَنَّةِ الْمُغِلَّه

انتهى.

ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة:

إحداها: أنه عند الحلف لو قال: (بله) فهل ينعقد يمينه أم لا؟ قال بعضهم: لا؛ لأن قوله: (بله) اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين. وقال آخرون: ينعقد اليمين به لأنه بحسَب أصل اللغة جائز، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنعقد.

وثانيها: لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا؟

وثالثها: لو ذكر قوله: (الله) في قوله: (الله أكبر) هل تنعقد الصلاة به أم لا؟

المسألة الثامنة: لم يقرأ أحد الله بالإمالة إلا قتيبة في بعض الروايات. انتهى.

المسألة التاسعة: تشديد الراء من قوله: (الرحمن الرحيم) لأجل إدغام لام التعريف في الراء، ولا خلاف بين القراء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام، وفي ثلاثة عشر حرفًا سواه وهي: الصاد، والضاد، والسين، والشين، والدال، والذال، والراء، والزاي، والطاء، والظاء، والتاء، والثاء، والنون، انتهى. كقوله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْأٓمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة:١١٢] والعلة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج، فإن اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه، فحسن الإدغام، ولا خلاف بين القراء في امتناع إدغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْأٓمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [التوبة:١١٢] كلها بالإظهار، وإنما لم يجز الإدغام فيها لبُعد المخرج، فإنه إذا بَعُد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة، فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما؛ لأن التمييز بينهما مشكل صعب.

المسألة العاشرة: أجمعوا على أنه لا يمال لفظ (الرحمن) وفي جواز إمالته قولان للنحويين:

أحدهما: أنه يجوز، ولعله قول سيبويه، وعلة جوازه انكسار النون بعد الألف.

والقول الثاني: وهو الأظهر عند النحويين - أنه لا يجوز.

المسألة الحادية عشرة: أجمعوا على أن إعراب ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الأول، إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعني الرحمن الرحيم.

النوع الثاني من مباحث هذا الباب: ما يتعلق بالخط.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: طولوا الباء من ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وما طولوها في سائر المواضع، وذكروا في الفرق وجهين:

الأول: أنه لما حُذفت ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الألف المحذوفة التي بعدها، ألا ترى أنهم لما كتبوا ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق :١] بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصلية؟

الثاني: قال القتيبي: إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف معظم، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكُتابه: طوِّلوا الباء، وأظهِروا السين. ودوروا الميم تعظيمًا لكتاب الله.

المسألة الثانية: قال أهل الإشارة: والباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت، فنرجو أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه.

المسألة الثالثة: حذفوا ألف (اسم) من قوله: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ وأثبتوه في قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق :١] والفرق من وجهين:

الأول: أن كلمة ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال؛ فلأجل التخفيف حذفوا الألف، بخلاف سائر المواضع فإنَّ ذكرها قليل.

الثاني: قال الخليل: إنما حُذفت الألف في قوله: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت في الخط، وإنما لم تسقط في قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق :١] لأن الباء لا تنوب عن الألف في هذا الموضع كما في ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ لأنه يمكن حذف الباء من ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق :١] مع بقاء المعنى صحيحًا، فإنك لو قلت: (إقرأ اسم ربك) صح المعنى، أما لو حذفت الباء من ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ [الفاتحة :١] لم يصح المعنى فظهر الفرق.

المسألة الرابعة: كتبوا لفظة (الله) بلامين، وكتبوا لفظة (الذي) بلام واحدة، مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الألسنة وفي لزوم التعريف، والفرق من وجوه:

الأول: أن قولنا: (الله) اسم معرب متصرف تصَرُّف الأسماء، فأبقوا كتابته على الأصل، أما قولنا (الذي) فهو مبني لأجل أنه ناقص؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلته فهو كبعض الكلمة، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيًّا، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم: (اللذان) بلامين؟ لأن التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف، فإن الحرف لا يثنى.

الثاني: أن قولنا: (الله) لو كُتب بلام واحدة لالتبس بقوله: (إله)، وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا: (الذي).

الثالث: أن تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب، فكذا في الخط، والحذف ينافي التفخيم، وأما قولنا: (الذي) فلا تفخيم له في المعنى فتركوا أيضًا تفخيمه في الخط.

المسألة الخامسة: إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا: (الله) في الخط لكراهتهم اجتماع

الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة.

المسألة السادسة: قالوا: الأصل في قولنا: (الله) الإله، وهي ستة حروف، فلما أبدلوه بقولهم: (الله) بقيت أربعة أحرف في الخط: همزة، ولامان، وهاء؛ فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من أقصى الحلق، وهو إشارة إلى حالة عجيبة؛ فإن أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف، ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح، فكذلك العبد يبتدئ من أول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة، ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوُسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد، فهو إشارة إلى ما قيل: النهاية رجوع إلى البداية.

المسألة السابعة: إنما جاز حذف الألف قبل النون من (الرحمن) في الخط على سبيل التخفيف، ولو كُتب بالألف حسن، ولا يجوز حذف الياء من الرحيم؛ لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس، بخلاف حذف الياء من الرحيم.

الباب الثالث

من هذا الكتاب في مباحث الاسم، وهي نوعان

أحدهما: ما يتعلق من المباحث النقلية بالاسم.

والثاني: ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم.

النوع الأول: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذا اللفظ لغتان مشهورتان، تقول العرب: هذا اسمه وسمه، قال:

باسم الذي في كل سورة سُمِه

وقيل: فيه لغتان غيرهما سِمٌ وسُمٌ، قال الكسائي: إن العرب تقول تارة: (اسم) بكسر الألف وأخرى بضمه، فإذا طرحوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف (سِم)، وقال الذين لغتهم ضم الألف: (سُم)، وقال ثعلب: مَن جَعَل أصله من سما يسمى قال اسم وسِم، ومن جعل أصله من سما يسمو قال اسم وسُم. وقال المبرد: سمعت العرب تقول اِسمه وأُسمه وسِمه وسُمه وسُماه.

المسألة الثانية: أجمعوا على أن تصغير الاسم سُمَي وجمعه أسماء وأسامي.

المسألة الثالثة: في اشتقاقه قولان:

قال البصريون: هو مشتق من سما يسمو: إذا علا وظهر، فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به.

وأقول: اللفظ معرف للمعنى، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف، فلا جرم

كان الاسم عاليًا على المعنى ومتقدمًا عليه.

وقال الكوفيون: هو مشتق من وَسَم يَسِم سِمة، والسمة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيمًا وجمعه أوسامًا.

المسألة الرابعة: الذين قالوا: (اشتقاقه من السمة) قالوا: أصله من وسم يسم، ثم حُذف منه الواو، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضًا عن المحذوف كالعِدَة والصفة والزِّنة، أصله الوعد والوصف والوزن، أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء، وأما الذين قالوا: (اشتقاقه من السمو وهو العلو)، فلهم قولان:

الأول: أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي، والأمر فيه اسمُ: كقولنا: (ادع) من دعوت، أو اسمِ مثل (ارم) من رميت، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسمًا وأدخلوا عليها وجوه الإعراب، وأخرجوها عن حد الأفعال، قالوا: وهذا كما سموا البعير يَعْمَلاً، وقال الأخفش: هذا مثل (الآن) فإن أصله آن يئين إذا حضر، ثم أدخلوا الألف واللام على الماضي من فعله، وتركوه مفتوحًا.

والقول الثاني: أصله سمو مثل حمو، وإنما حذفت الواو من آخره استثقالاً لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران، وإنما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو إليها، وإنما سكنوا السين لأنه لما حُذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك، فلما حُرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال، وإنما أُدخلت الهمزة في أوله لأن الابتداء بالساكن محال، فاحتاجوا إلى ذكر ما يبتدأ به، وإنما خصت الهمزة بذلك لأنها من حروف الزيادة.

النوع الثاني: من مباحث هذا الباب المسائل العقلية:

فنقول: أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه، فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب وبقي هاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس المسمى وغير التسمية. وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية.

وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بدّ من التنبيه على مقدمة؛ وهي أن قول القائل: (الاسم هل هو نفس المسمى أم لا) يجب أن يكون مسبوقًا ببيان أن الاسم ما هو؟ وأن المسمى ما هو؟ حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا؟ فنقول: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثًا، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى، وبالمسمى أيضًا تلك الذات كان قولنا: (الاسم هو المسمى)

معناه أن ذات الشيء عين الشيء، وهذا وإن كان حقًّا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث.

المسألة الثانية: اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول: (الاسم نفس المسمى) تأويلاً لطيفًا دقيقًا، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين، ولفظ الاسم كذلك، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسمًا لنفسه، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى، إلا أن فيه إشكالاً، وهو أن كون الاسم اسمًا للمسمى من باب الاسم المضاف، وأحد المضافين لا بدّ وأن يكون مغايرًا للآخر.

المسألة الثالثة: في ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى، وفيه وجوه:

الأول: أن الاسم قد يكون موجودًا مع كون المسمى معدومًا، فإن قولنا: (المعدوم منفي) معناه سلب لا ثبوت له، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف، وأيضًا: قد يكون المسمى موجودًا والاسم معدومًا؛ مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر، وذلك يوجب المغايرة.

الثاني: أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحد كالأسماء المترادفة، وقد يكون الاسم واحدًا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة، وذلك أيضًا يوجب المغايرة.

الثالث: أن كون الاسم اسمًا للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم - من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية، وأحد المضافين مغاير للآخر، ولقائل أن يقول: يشكل هذا بكون الشيء عالمًا بنفسه!!

الرابع: الاسم أصوات مقطعة وُضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمسمى قد يكون باقيًا، بل يكون واجب الوجود لذاته.

الخامس: أنا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج، وذلك لا يقوله عاقل!!

السادس: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقوله ﷺ: «**إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا**» (١) فهاهنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد، وهو الله عز وجل.

السابع: أن قوله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٧٨] ففي هذه الآيات يقتضي إضافة الاسم إلى الله تعالى، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الشروط)، باب (ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار...) (٢/ ٩٨١) حديث رقم (٢٥٨٥) من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به. وفي كتاب (الدعوات)، باب (لله مائة إلا واحدة) (٥/ ٢٣٤٥) حديث رقم (٦٠٤٧). ومسلم في كتاب (الذكر والدعاء)، باب (في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها).

الثامن: أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا: (اسم الله)، وبين قولنا: (اسم الاسم)، وبين قولنا الله الله، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى.

التاسع: أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول: (الله) اسم عربي، و(خداي) اسم فارسي، وأما ذات الله تعالى فمنزه عن كونه كذلك.

العاشر: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] أُمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء، والمدعو هو الله تعالى، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء - معلوم بالضرورة.

واحتج من قال: الاسم هو (المسمى) بالنص والحكم: أما النص فقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٧٨] والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف، وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال: (زينب طالق)، وكان زينب اسمًا لامرأته وقع عليها الطلاق، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها.

والجواب عن الأول أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزهًا عن النقائص والآفات، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب؟!

وعن الثاني: أن قولنا: (زينب طالق) معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق؛ فلهذا السبب وقع الطلاق عليها.

المسألة الرابعة: التسمية عندنا غير الاسم، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة، والفرق بينهما معلوم بالضرورة.

المسألة الخامسة: قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الألفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض؛ فلهذا السبب الظاهر وَضْع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف، فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق؟ الأظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الاسم لفظ دال على الماهية، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشيء من الأشياء في زمان معين، فكان الاسم مفردًا والفعل مركبًا، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة، فوجب أن يكون سابقًا عليه في الذكر واللفظ.

الثاني: أن الفعل يمتنع التلفظ به إلا عند الإسناد إلى الفاعل، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل، فعلى هذا الفاعلُ غني عن الفعل، والفعل محتاج إلى الفاعل، والغني سابق بالرتبة على المحتاج، فوجب أن يكون سابقًا عليه في الذكر.

الثالث: أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر، أما تركيب

الفعل مع الفعل فلا يفيد ألبتة، بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد ألبتة، فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسَب الوضع.

المسألة السادسة: قد علمت أن الاسم قد يكون اسمًا للماهية من حيث هي هي، وقد يكون اسمًا مشتقًّا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفًا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات؛ لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب.

المسألة السابعة: يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها؛ لأنا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها، والمعرف معلوم قبل المعرف، والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر.

المسألة الثامنة: في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات:

اعلم أنها تسعة:

فأولها: الاسم الواقع على الذات.

وثانيها: الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته؛ كما إذا قلنا للجدار: إنه جسم وجوهر.

وثالثها: الاسم الواقع على الشيء بحسَب صفة حقيقية قائمة بذاته، كقولنا للشيء: إنه أسود وأبيض وحار وبارد، فإن السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلُّق لها بالأشياء الخارجية.

ورابعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشيء: إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك.

وخامسها: الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا: إنه أعمى وفقير وقولنا: إنه سليم عن الآفات خالٍ عن المخافات.

وسادسها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء: إنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات، والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات.

وسابعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا: قادر لا يعجز عن شيء. وعالم لا يجهل شيئًا.

وثامنها: الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول، فإنه عبارة عن مجموع أمرين: أحدهما: أن يكون سابقًا على غيره وهو صفة إضافية. والثاني: أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية. ومثل القيوم فإن معناه كونه قائمًا بنفسه مقومًا لغيره، فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه، والأول سَلْب، والثاني إضافة.

وتاسعها: الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء، وسواء كان الاسم اسمًا لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحادثات، فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه.

المسألة التاسعة: في بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا؟

اعلم أن الخوض في هذه المسألة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الآلهية:

المقدمة الأولى: أنه تعالى مخالف لخلقه؛ لذاته المخصوصة لا لصفة، والدليل عليه أن ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب، وإن كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذٍ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بدّ وأن يكون لصفة زائدة، فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر ألبتة فحينئذٍ لزم رجحان الجائز لا لمرجح، وإن كان لأمر آخر لزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان، فإن قيل: (هي قولنا) فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى، ويلزم منه التسلسل وهو محال.

المقدمة الثانية: أنا نقول: إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر؛ لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي، وذاته المخصوصة أمر ثابت، والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة، وأيضًا: فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالِمية؛ لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية، وذاته ذات قائمة بنفسها، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والإضافية - معلوم بالضرورة.

المقدمة الثالثة: في بيان أنا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة: إما العلم بكونه موجودًا، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية، وإما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة؛ فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضًا مغايرة لدوام وجوده، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية، وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة، وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة؛ ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر.

الثاني: أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمرًا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة:

أحدها: الأشياء التي أدركناها بإحدى هذه الحواس الخمس.

وثانيها: الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم.

وثالثها: الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا؛ مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة

والكثرة والوجوب والإمكان.

ورابعها: الأحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة، فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي هي، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق.

الثالث: أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة، وهذا معدوم فذاك معدوم، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر.

المقدمة الرابعة: في بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم؟

المقدمة الخامسة: في بيان أن البشر وإن امتنع في عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة أو في حق فرد من أفرادهم؟

الإنصاف أن هذه المباحث صعبة، والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي، وقال بعضهم: عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية، والحق تعالى غير متناهٍ، والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي، ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله.

المقدمة السادسة: اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين: معرفة عَرَضية، ومعرفة ذاتية:

أما المعرفة العَرَضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بدّ له من بانٍ، فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته، وأن حقيقته من أي أنواع الماهيات، فوجود البناء لا يدل عليه.

وأما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا، وعرفنا الحرارة بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية، إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق، فقد عرفنا الله تعالى معرفة عَرَضية، إنما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط.

المقدمة السابعة: اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو - أعني ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية - يقع في الشاهد على نوعين:

أحدهما: العلم.

والثاني: الإبصار.

فإنا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فإنا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين، فعلمنا أن العلم غير، وأن الإبصار غير.

إذا عرفت هذا فنقول: بتقدير أنه يقال: يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من

العلم والإبصار؟ هذا أيضًا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه، وبتقدير أن يكون هناك طريقان:

أحدهما: المعرفة. والثاني: الإبصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة، فهذا هو الكلام في هذه المقدمات.

المسألة العاشرة: في أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا؟

نُقل عن قدماء الفلاسفة إنكاره، قالوا: والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الإشارة بذكره إلى المسمى، فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى، فإذا ثبت أن أحدًا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة، لم يبقَ في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود. فعند هذا قالوا: إنه ليس لتلك الحقيقة اسم، بل له لوازم مُعرفة، وتلك اللوازم هي أنه الأزلي الذي لا يزول، وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم. وأما الذين قالوا: إنه لا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يُشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفًا بتلك الحقيقة المخصوصة. قالوا: إذا كان الأمر كذلك فحينئذٍ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة. فثبت أن هذه المسألة مبنية على تلك المقدمات السابقة.

المسألة الحادية عشرة: بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنًا، وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء، وذلك الذكر أشرف الأذكار؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم، وشرف الذكر بشرف المذكور، فلما كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم، وكان ذكر الله أشرف الأذكار، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء، وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الألسنة، وهو اسم الله الأعظم، ولو اتفق لمَلَك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه، لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات.

المسألة الثانية عشرة: القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه:

الأول: قول من يقول: إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام: «أَلِظُّوا بِيَاذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»(١) وهذا عندي ضعيف؛ لأن الجلال

---

(١) «ألظوا بياذا الجلال والإكرام» صحيح أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٥٣٩) حديث رقم (٣٥٢٤) من طريق الرقاشي عن أنس به. وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب. وقد رُوي هذا الحديث عن أنس من وجه آخر، ورواه أيضًا في (٥/ ٥٤٠) حديث رقم (٣٥٢٥) من طريق مؤمل، عن حماد بن سلمة، عن حميد، عن أنس... فذكره، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وليس بمحفوظ، وإنما يروى هذا عن حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن، عن النبي ﷺ، وهذا أصح، ومؤملٌ غلط فيه، فقال: عن حماد، عن حميد، عن أنس. ولا يتابع فيه. وأبو يعلى في (مسنده) (٦/ ٤٤٥) حديث رقم (٣٨٣٣) من طريق مؤمل بن إسماعيل، حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا حميد=

إشارة إلى الصفات السلبية والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية.

وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والإضافات.

والقول الثاني: قول من يقول: إنه هو ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لقوله عليه الصلاة والسلام لأُبي ابن كعب: «مَا أَعْظَمُ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى؟» فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فقال: «لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ».

وعندي أنه ضعيف؛ وذلك لأن الحي هو الدراك الفعال، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة، وأما القيوم فهو مبالغة في القيام، ومعناه كونه قائمًا بنفسه مقومًا لغيره، فكونه قائمًا بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره، وكونه مقومًا لغيره صفة إضافية، فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم.

القول الثالث: قول من يقول: أسماء الله كلها عظيمة مقدسة، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم؛ لأن ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان.

وعندي أن هذا أيضًا ضعيف لأنا بينا أن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة، وبينا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار.

القول الرابع: أن الاسم الأعظم هو قولنا: (الله) وهذا هو الأقرب عندي لأنا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه، وإذا كان كذلك كان دالاً على ذاته المخصوصة.

المسألة الثالثة عشرة: أما الاسم الدال على المسمى بحسَب جزء من أجزاء ماهية المسمى، فهذا في حق الله تعالى محال؛ لأن هذا إنما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك في حق الله محال؛ لأن كل مركب فإنه محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره فكل مركب فإنه محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته، فما لا يكون ممكنًا لذاته امتنع أن يكون مركبًا، وما لا يكون مركبًا امتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته.

المسألة الرابعة عشرة: اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا؟ قد ذكرنا اختلاف الناس فيه، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقمنا

=الطويل، عن أنس به. ورواه أحمد في (مسنده) (٤/ ١٧٧) من طريق ابن المبارك عن يحيى بن حسان - من أهل بيت المقدس، وكان شيخًا كبيرًا، حسن الفهم-، عن ربيعة بن عامر قال: سمعت رسول الله ﷺ... فذكره. والحاكم في (المستدرك) (١/ ٦٧٦) حديث رقم (١٨٣٦) من طريق عبد الله بن المبارك، أخبرني يحيى بن حسان يحدث عن ربيعة بن عامر، قال: سمعت النبي ﷺ... فذكره، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. والنسائي في (سننه الكبرى) (٤/ ٤٠٩) حديث رقم (٧٧١٦) من طريق ابن المبارك به. والطبراني في (الكبير) (٥/ ٦٤) حديث رقم (٤٥٩٤) من طريق ابن المبارك به. وأورده الألباني في (الصحيحة) (١٥٣٦).

البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى، فبقيت الأقسام السبعة فنقول: أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة، فتلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادي.

الباب الرابع

في البحث عن الأسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الأسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء، ونُقل عن جهم بن صفوان[1] أن ذلك غير جائز.

أما حجة الجمهور فوجوه:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام:١٩] وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء.

فإن قيل: لو كان الكلام مقصورًا على قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام:١٩] لكان دليلكم حسنًا، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام:١٩] وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء.

قلنا: لما قال: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام:١٩] ثم قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام:١٩] وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام:١٩] وحينئذٍ يلزم المقصود.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] والمراد بوجهه ذاته، ولو لم تكن ذاته شيئًا لما جاز استثنائه عن قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء.

الحجة الثالثة: قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ» وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى.

الحجة الرابعة: روى عبد الله الأنصاري في الكتاب الذي سماه بـ(الفاروق) عن عائشة

---

(١) جهم بن صفوان: أبو محرز الراسبي، مولاهم، السَّمرقندي، الكاتب المتكلم، أُسُّ الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدَال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، كان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها. قُتل جهم بن صفوان سنة ثمان وعشرين. (السير ٦/ ٢٦)، ولسان الميزان (٢/ ١٤٢).

رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (١).

الحجة الخامسة: أن الشيء عبارة عما يصح أن يُعلم ويخبر عنه، وذات الله تعالى كذلك، فيكون شيئًا.

واحتج جهم بوجوه:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:١٦] وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة:١٢٠] فهذا يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقًا ومقدورًا، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء.

فإن قالوا: إن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:١٦] وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة:١٢٠] عام دخله التخصيص.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن التخصيص خلاف الأصل، والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر.

الثاني: أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل؛ فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العموميات، إلا أن إجراء الأكثر مُجرى الكل إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرًا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه، ويحكم على الباقي بحكم الكل، فثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالى، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] حُكَم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء، ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء. فإن قالوا: إن الكاف زائدة. قلنا: هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل، ومتى قلنا: إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال.

الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك، ينتج أن لفظ الشيء ليس اسمًا لله تعالى:

أما قولنا: (إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال) فظاهر، وذلك لأن المفهوم من لفظ

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الكسوف)، باب (الصدقة في الكسوف) (١/ ٣٥٤) حديث رقم (٩٩٧). ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٦١٨/ ٩٠١) كلاهما من طريق هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به، ضمن حديث الكسوف وفيه «قال يا أمة محمد! والله ما من أحد أغير من الله...» الحديث.

الشيء قدَر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أخس الأشياء، وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال، وأما قولنا: (إن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال) فالدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠] والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة، فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنًا، ثم إنه تعالى أَمَرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد في أسماء الله، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب.

الحجة الرابعة: أنه لم يُنقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله: يا شيء، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم؟! بل نُقل عنهم أنهم كانوا يقولون: يا منشئ الأشياء، يا منشئ الأرض والسماء.

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع في المعنى، وهذا في غاية البعد؛ فإنه لا نزاع في أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة، إنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه؟ فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى، ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق، فليكن الإنسان عالمًا بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط.

المسألة الثانية: في بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى؟

اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقًا بمقدمة، وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: أن يراد بالوجود الوجدان والإدراك والشعور، ومتى أريد بالوجود الوجدان والإدراك، فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به.

والثاني: أن يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه.

واعلم أن بين الأمرين فرقًا، وذلك لأن كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقف على كونه حاصلاً في نفسه، ولا ينعكس؛ لأن كونه حاصلاً في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الأعيان؛ لأنه يمتنع في العقل كونه حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلومًا لأحد. بقي هاهنا بحث، وهو أن لفظ الوجود هل وُضع أولاً للإدراك والوجدان ثم نُقل ثانيًا إلى حصول الشيء في نفسه، أو الأمر فيه بالعكس، أو وُضعا معًا؟ فنقول: هذا البحث لفظي، والأقرب هو الأول؛ لأنه لولا شعور الإنسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه، فلما كان الأمر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والإدراك سابقًا على وضعه لحصول الشيء نفسه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين:

أحدهما: كونه معلومًا مشعورًا به.

والثاني: كونه في نفسه ثابتًا متحققًا.

أما بحسب المعنى الأول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى: ﴿لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ﴾ [النساء:٦٤] ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان، وأما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن.

فإن قالوا: لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق؛ إذ لو كان عدمًا محضًا لمَا كان الأمر كذلك.

فنقول: هذا ضعيف من وجهين:

الأول: أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت؛ لِما ثبت أن المعدوم قد يكون معلومًا.

والثاني: أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا في اللفظ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر، ثم نقول: ثبت بإجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به.

فإن قالوا: ألستم قلتم: إن أسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء، ولفظ الموجود لا يفيد ذلك؟

قلنا: عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الإجماع، وأيضًا: فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود، أما الموجود فإنه لا يقع على المعدوم البتة، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أَوْلى.

الثاني: أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء؛ لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلاهيته، صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الإقرار به عند كل عقل، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء.

المسألة الثالثة: في الذات: روى عبد الله الأنصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بـ(الفاروق) أخبارًا تدل على هذا اللفظ: **أحدها:** عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ أَجْرًا الْوَزِيرُ الصَّالِحُ مِنْ أَمِيرٍ يُطِيعُهُ فِي ذَاتِ اللَّهِ**»[(١)]. **وثانيها:** عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمْ يَكْذِبْ إِلاَّ فِي ثَلاَثٍ، ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ**»[(٢)].

---

(١) لم أجده.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الأنبياء)، باب (قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء:١٢٥]) (٣/ ١٢٢٥) حديث رقم (٣١٧٩). ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٤٠/ ٢٣٧١) كلاهما من طريق أيوب السختياني، عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة... فذكره.

وثالثها: عن كعب بن عُجْرة عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تَسُبُّوا عَلِيًا؛ فَإِنَّهُ كَانَ مَخْشُوشًا فِي ذَاتِ اللَّهِ»[١].

ورابعها: عن أبي ذر قال: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قال: «أَنْ تُجَاهِدَ نَفْسَكَ وَهَوَاكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ»[٢].

وخامسها: عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِلشَّيْطَانَ مَصَايِدَ وَفُخُوخًا، مِنْهَا الْبَطَرُ بِأَنْعُمِ اللَّهِ، وَالْفَخْرُ بِعَطَاءِ اللَّهِ، وَالْكِبْرُ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ، وَاتِّبَاعُ الْهَوَى فِي غَيْرِ ذَاتِ اللَّهِ»[٣].

وأقول: إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرًا قيل: إنه ذو ذلك الأمر، وإن كان مؤنثًا قيل: إنها ذات ذلك الأمر، فهذه اللفظة وُضعت لإفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة، إذا عرفت هذا فنقول: إنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية، بل لا بدّ وأن تنتهي إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها، وحينئذٍ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات، فقولنا: (إنها ذات كذا وكذا) إنما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها؛ فلهذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة، ولما كان الحق تعالى قيومًا في ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقًّا وصدقًا، وأما الأخبار التي رويناها عن الأنصاري الهروي فإن شيئًا منها لا يدل على هذا المعنى؛ لأنه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته، وإنما لمراد منه طلب رضوان الله، ألا ترى أنه قال: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلاَّ فِي ثَلَاثٍ، ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ»[٤] أي: في طلب مرضاة الله، وهكذا الكلام في سائر الأخبار.

---

(١) **ضعيفٌ جدًا:** أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٩/ ١٤٢) حديث رقم (٩٣٦١) وفي (الكبير) (١٩/ ١٤٨١) حديث رقم (٣٢٤) من طريق سفيان بن بشر الكوفي، حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن يزيد بن أبي زياد، عن إسحاق بن كعب بن عجرة، عن أبيه... فذكره، ولكن بلفظ: «محسوس»، وليس: «مخشوش»، ولعله تصحيفٌ في طبعة الرازي. وأبو نعيم في (الحلية) (١/ ٦٨) من طريق سفيان بن بشر به. وفي إسناده من لم يُعرف ولم أجد له ترجمة كسفيان بن بشر الكوفي، وأيضًا فيه يزيد بن أبي زياد، وهو ضعيف. وأوره الهيثمي في (المجمع) (٩/ ١٧٦)، وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه سفيان بن بشر، أو بشير، متأخر ليس هو الذي روى عن أبي عبد الرحمن الحُبُلي ولم أعرفه، وبقية رجاله وثُقوا، وفي بعضهم ضعف.

(٢) **صحيح:** أخرجه أبو نعيم في (حلية الأولياء) (٢/ ٢٤٩). والقزويني في (أخبار قزوين) (١/ ٣٧٦) كلاهما من طريق قتادة، عن العلاء بن زياد، عن أبي ذرٍّ به. وأورده الألباني في (الصحيحة) (١٤٩٦) وقال: **صحيح**.

(٣) **حسن موقوف:** أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ١٩٤) حديث رقم (٥٥٣). والخرائطي في (اعتلال القلوب) (١/ ١٠٠) حديث رقم (٩٢). وابن أبي الدنيا في (إصلاح المال) (١/ ٣٤١) حديث رقم (٣٢٨). وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٦٢/ ١٢٤) جميعًا من طريق إسماعيل قال: حدثني أبو رواحة يزيد بن أيهم، عن الهيثم بن مالك الطائي قال: سمعت النعمان بن بشير... فذكره، وعندهم: «للشيطان مصالي وفخوخا»، والمصالي: جمع مصلا، وهو الشرك.

(٤) لم يكذب إبراهيم.

المسألة الرابعة: في لفظ النفس، وهذا اللفظ وارد في القرآن، قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة:١١٦] وقال: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران:٢٨] وعن عائشة قالت: كنت نائمة إلى جنب رسول الله ﷺ، ثم فقدته، فطلبته، فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد، وهو يقول: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**»(١).

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقول الله تعالى: أنا مَعَ عَبْدِي حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلإٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَئِهِ، وَإِنْ تَقَرَّبَ الْعَبْدُ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ جَاءَنِي يَمْشِي جِئْتُهُ أَهْرَوِلُ**»(٢).

والخبر الثالث: عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ مَرْفُوعٌ فَوْقَ الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي**»(٣).

والخبر الرابع: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَيْسَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْمَدْحُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ أَغْيَرَ مِنَ اللَّهِ؛ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، وَلَيْسَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللَّهِ؛ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَنْزَلَ الْكِتَابَ وَأَرْسَلَ الرُّسُلَ**»(٤).

الخبر الخامس: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ عَلَّمها هذا التسبيح: «**سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدَ خَلْقِهِ، وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ، وَرِضَا نَفْسِهِ، وَزِنَةَ عَرْشِهِ**»(٥).

---

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب (ما يقال في الركوع والسجود) (١/ ٢٢٢/ ٣٥٢) وفيه لفظ: «فوقعت يدي على بطن قدميه، وهو في المسجد» من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي إمامة به. وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (في الدعاء في الركوع والسجود) (١/ ٢٣١) حديث رقم (٨٧٩)، ولم يذكر أنها لمست قدماه. ومن طريق محمد بن سليمان الأنباري عن عبيدة به. والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب (ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غير شهوة) (١/ ١٨٢) حديث رقم (١٦٩). وابن ماجه في كتاب (الدعاء)، باب (ما تعوذ رسول الله ﷺ) (٢/ ١٢٦٢) حديث رقم (٣٨٤١) من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي أسامة به. كلاهما (أبو أسامة، وعبيدة) عن عبيد الله بن عمر به. جميعًا من طريق عبيد الله بن عمر، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن عائشة رضي الله عنها به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب (السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة بها) (٦/ ٢٦٩٤) حديث رقم (٦٩٧٠). ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٦١/ ٢٦٧٥). كلاهما من طريق الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة به.

(٣) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب (السؤال بأسماء الله تعالى...) (٦/ ٢٦٩٤) حديث رقم (٦٩٦٩) من طريق أبي صالح، عن أبي هريرة به. ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٧/ ٢٧٥١) من طريق الأعرج، عن أبي هريرة به. كلاهما (أبو صالح، الأعرج)، عن أبي هريرة به.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (النكاح)، باب (الغيرة) (٥/ ٢٠٠٢) حديث رقم (٤٩٢٢) ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١١٣/ ٢٧٦٠) كلاهما من طريق الأعمش، عن شقيق، عن عبد الله به.

(٥) (قلت): بل هذا الحديث علمه لجويرية بنت الحارث رضي الله عنها. =

الخبر السادس: روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن الله سبحانه وتعالى أنه قال: «**حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلاَ تَظَالَمُوا**»(١) وتمام الخبر مشهور.

الخبر السابع: عن ابن عمر أن النبي ﷺ قرأ ذات يوم على المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام:٩١] ثم أخذ يمجد الله نفسه: أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا العزيز، أنا الكريم، فرجف برسول الله ﷺ المنبر حتى خِفنا سقوطه(٢).

الخبر الثامن: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**الْتَقَى آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ مُوسَى لِآدَمَ: آنْتَ الَّذِي أَشْقَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ!! قَالَ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَتِهِ، وَاصْطَفَاكَ لِنَفْسِهِ، وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ التَّوْرَاةَ!! قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَوَجَدْتَهَا كُتِبَ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي؟ قَالَ: نَعَمْ. فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلاثَ مَراتٍ**»(٣).

الخبر التاسع: عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: هَذَا دِينٌ ارْتَضَيْتُهُ لِنَفْسِي، وَلَنْ يُصْلِحَهُ إِلاَّ السَّخَاءُ وَحُسْنُ الْخُلُقِ، فَأَكْرِمُوهُ بِهِمَا**»(٤).

=**صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (الذكر)، باب (التسبيح أول النهار وعند النوم) (٤/ ١٩/ ٢٠٩٠) من طريق سفيان ومسعر به. والبخاري في كتاب (الأدب المفرد) (٢/ ١٠٢) حديث رقم (٦٤٧) من طريق سفيان به. والترمذي في كتاب (الدعوات)، باب (١٠٤) (٥/ ٥١٩) حديث رقم (٣٥٥٥) من طريق المصنف به. وقال أبو عيسي: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي في كتاب (السهو)، باب (نوع آخر من عدد التسبيح) (٢/ ١٧٨) حديث رقم (١٣٥١) وابن ماجه في كتاب (الأدب)، باب (فضل التسبيح) (٢/ ١٢٥١) حديث رقم (٣٨٠٨) من طريق مسعر به. وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣٢٤/ ٤٢٩) من طريق شعبة به. وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ٣٧٠) حديث رقم (٧٥٣) من طريق سفيان به. جميعًا (سفيان، مسعر، شعبة)، عن محمد بن عبد الرحمن مولى آل طلحة به. آل طلحة قال: سمعت كريبًا، عن ابن عباس، عن جويرية بنت الحارث... فذكره.

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في كتاب (البر والصلة)، باب (تحريم الظلم) (٤/ ١٩٩٤/ ٢٥٧٧) قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام الدارمي، حدثنا مروان يعني ابن محمد الدمشقي، حدثنا سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ذر، عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم...» به. وابن حبان في (صحيحه) (٢/ ٣٨٥) حديث رقم (٦١٩) من طريق سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد به. والبخاري في (الأدب المفرد) (١/ ١٧٢) حديث رقم (٤٩٠) من طريق سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد به.

(٢) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٤٨/ ٢٧٨٨). وابن ماجه في (سننه) (٢/ ٧٢) حديث رقم (٥٤١٤). والنسائي في (سننه الكبرى) (٤/ ٤٠٢) حديث رقم (٧٦٩٥) جميعًا من طريق عبيد الله بن مقسم عن ابن عمر به.

(٣) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (القدر) باب (تحاج آدم وموسى عند الله) (١١/ ٥١٣) حديث رقم (٦٦١٤) ومسلم في كتاب (القدر)، باب (حجاج آدم وموسي عليهما السلام) (٤/ ١٣/ ٢٠٤٢) كلاهما من طريق عمرو بن دينار، عن طاووس، عن أبي هريرة به.

(٤) **ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٨/ ٣٧٥) حديث رقم (٨٩٢٠). والقضاعي في (مسند الشهاب) (٢/ ٣٢٩) حديث رقم (١٤٦١). والخرائطي في (مكارم الأخلاق) (١/ ٣٧) حديث رقم (٣٥)، جميعا من طريق إبراهيم بن أبي بكر بن المنكدر، حدثني عمي محمد بن المنكدر قال: سمعت جابر بن عبد الله به. وأورده الهيثمي=

الخبر العاشر: عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ يرويه عن ربه أنه قال: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، فلا أبالي في أي وادٍ مِن الدُّنيا أُهْلِكُهُ، وأَقْذِفُهُ في جَهَنَّمَ، وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي نفسي في قَضَاء شَيْءٍ تَرَدُّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَلا بُدَّ لَهُ مِنْهُ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»[١].

الخبر الحادي عشر: عن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا قَالَ عَبْدٌ قَطُّ إِذَا أَصَابَهُ هَمٌّ وَحَزَنٌ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ، وَابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ - أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي، وَنُورَ صَدْرِي، وَجِلاَءَ حُزْنِي، وَذَهَابَ هَمِّي!! إِلاَّ أَذْهَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَمَّهُ وَأَبْدَلَهُ مَكَانَ حُزْنِهِ فَرَحًا»[٢].

الخبر الثاني عشر: عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَأَنْ أَكْسِرَ الْمَعَازِفَ وَالأَصْنَامَ، وَأَقْسَمَ رَبِّي عَلَى نَفْسِهِ أَنْ لاَ يَشْرَبَ عَبْدٌ خَمْرًا ثُمَّ لَمْ

=في (المجمع) (٨/ ٤٥) وقال: رواه الطبراني في (الأوسط) وفيه: إبراهيم بن أبي بكر بن المنكدر، وهو ضعيف، وكذلك المقدام بن داود.

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه البغوي في (شرح السنة) (٢/ ٣٨١) من طريق أبي بكر بن عبد الله حفيد العباس بن حمزة، حدثنا أبو علي الحسين بن الفضل البجلي، حدثنا أبو حفص عمر بن سعيد الدمشقي، حدثنا صدقة بن عبد الله، حدثنا هشام الكتاني، عن أنس به. والطبراني في (الأوسط) (١/ ١٩٢) حديث رقم (٦٠٩) من طريق صدقة بن عبد الله، أخبرني عبد الكريم المزيري، عن أنس به. وقال: لم يرو هذا الحديث عن عبد الكريم إلا صدقة تفرد به عمر. والقضاعي في (مسند الشهاب) (٢/ ٣٢٧) حديث رقم (١٤٥٦) من طريق هشام بن عمارة قال: حدثنا صدقة، عن هشام الكتاني، عن أنس به. وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (١/ ٩) من طريق صدقة، عن هشام، عن أنس به. وابن الجوزي في (العلل المتناهية) (١/ ٤٤) حديث رقم (٢٧) من طريق الحكم بن موسى قال: أخبرنا عبد الملك الخشني بن يحيى، عن صدقة، عن هشام الكتاني، عن أنس به. وقال المؤلف: هذا حديث لا يصح فيه الخشبي. قال يحيى بن معين: ليس بشيء. قال الدارقطني: متروك، وصدقة فمجروح. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ٤٧٦). وقال: رواه الطبراني في (الأوسط) وفيه عمر بن سعيد الدمشقي، وهو ضعيف.

(٢) **إسناده ضعيف:** أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٣٩١) حديث رقم (٣٧١٢) من طريق أبي سلمة الجهني، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه به. وابن حبان في (صحيحه) (٣/ ٢٥٣) حديث رقم (٩٧٢) من طريق فضيل بن مرزوق قال: حدثنا أبو سلمة الجهني، عن القاسم بن عبد الرحمن به. والحاكم في (المستدرك) (١/ ٦٩٠) حديث رقم (١٨٧٧) من طريق أبي سلمة الجهني عن القاسم بن عبد الرحمن به. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم إنْ سَلِمَ من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله، عن أبيه، فإنه مختلف في سماعه عن أبيه. والبزار في (مسنده) (٥/ ٣٦٣) حديث رقم (١٩٩٤) من طريق القاسم بن عبد الرحمن به. والشاشي في (مسنده) (١/ ٣١٨) حديث رقم (٢٨٢) من طريق أبي سلمة الجهني به. والطبراني في (الكبير) (١٠/ ١٦٩) حديث رقم (١٠٣٥٢) من طريق أبي سلمة الجهني به. وأورده الدارقطني في (العلل) (٥/ ١٩٩) حديث رقم (٨١٩)، وقال: فقال يرويه القاسم بن عبد الرحمن، واختلف عنه، فرواه فضيل بن مرزوق، عن أبي سلمة الجهني، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن ابن مسعود، وتابعه محمد بن صالح الواسطي، رواه عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن القاسم، عن أبيه، عن ابن مسعود، وخالفهما علي بن مسهر، فرواه عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن القاسم، عن ابن مسعود مرسلاً، وإسناده ليس بالقوي. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ١٣٦). وقال: رواه أحمد، وأبو يعلي، والبزار، إلا أنه قال: «وذهاب غمى» مكان: «همى» والطبراني، ورجال أحمد، وأبو يعلى رجال الصحيح، غير أبي سلمة الجهني، وقد وثقه ابن حبان. اهـ.

يَتُبْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ إِلاَّ سَقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ» فقال: قلت: يا رسول الله، **وَمَا طِينَةُ الْخَبَالِ؟** قال: **«صَدِيدُ أَهْلِ جَهَنَّمَ»** (١). واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته، وليس عبارة عن الجسم المركب من الأجزاء؛ لأن كل جسم مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث، وذلك على الله محال فوجب حَمْل لفظ النفس على ما ذكرناه.

المسألة الخامسة: في لفظ الشخص، عن سعد بن عبادة عن النبي ﷺ قال: **«لا شَخْصَ أَغْيرُ مِنَ اللَّهِ، وَمِن أَجْلِ غِيرَتِه حَرَّمَ الفَوَاحِشَ ما ظَهَرَ مِنها وَما بِطَنَ، وَلا شَخْصَ أحبُّ إليه العُذْرُ مِن الله؛ مِن أَجْلِ ذَلِك بَعَثَ اللَّهُ المُرْسَلِينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ، ولا شَخْصَ أَحَبُّ إليه المِدْحةُ مِنَ اللهِ»** (٢).

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينًا باعتباره يمتاز عن غيره.

المسألة السادسة: في أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله؟ قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وأما الأخبار فروي أنه قيل لعبد الله بن عمر: نُقل عنك أنك تقول الشقي من شقي في بطن أمه. فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ، ثُمَّ أَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ شَيْءٌ فَقَدِ اهْتَدَى، وَمَنْ أَخْطَأَ فَقَدْ ضَلَّ»** (٣) فلذلك أقول: جف القلم على علم الله تعالى.

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الأشربة)، باب (بيان أن كل مسكر خمر) (٣/ ٧٢/ ١٥٨٧) من طريق قتيبة به. والنسائي في كتاب (الأشربة) باب (ذكر ما أعد الله عز وجل لشارب المُسكر من الذل والهوان وأليم العذاب) (٤/ ٧٤٦) حديث رقم (٥٧٢٥) كلاهما من طريق أبي الزبير، عن جابر أن رجلاً قدم من جيشان وجيشان، من اليمن، فسأل النبي ﷺ عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له: المزر، فقال ﷺ: «أو مسكر هو؟» قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: «كل مسكر حرام، إن على الله عز وجل عهدًا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال» قالوا: يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال" «عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار» واللفظ لمسلم.

وأخرجه أبو داد في كتاب (الأشربة)، باب (النهي عن المُسكر) (٣/ ١٥٩٢) حديث رقم (٣٦٨٠). والبيهقي في (سننه) (٨/ ٢٨٨) من طريق إبراهيم بن عمر الصنعاني به. وأورده الشيخ الألباني في (الصحيحة) (٥/ ٦٧) حديث رقم (٢٠٣٩) من طريق طاوس، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «ثم كل مخمر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب مسكرًا بخست صلاته أربعين صباحًا، فإن تاب تاب الله عليه، فإن عاد الرابعة كان حقًّا على الله أن يسقيه من طينة الخبال» قيل: وما طينة الخبال يا رسول الله؟ قال: «صديد أهل النار». واللفظ لأبي داود.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (النكاح)، باب (قول النبي ﷺ: «لا شخص أغير من الله») (٦/ ٢٦٩٨) حديث رقم (٦٩٨٠) من طريق ورَّاد كاتب المغيرة، عن المغيرة قال: قال سعد بن عبادة... فذكره.

(٣) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٦) حديث رقم (٢٦٤٢) من طريق إسماعيل بن عياش، عن يحيى بن أبي عمرو الشيباني، عن عبد الله بن الديلمي قال: سمعت عبد الله بن عمرو يقول... فذكره. وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٧٦) حديث رقم (٦٦٤٤) من طريق ربيعة بن يزيد، عن عبد الله بن الديلمي... فذكره مطولاً، وأيضًا في (٢/ ١٩٧) حديث رقم (٦٨٥٤). من طريق عروة بن رويم، عن عبد الله بن الديلمي به. وابن حبان في (صحيحه) (١٤/ ٤٣) حديث رقم (٦١٦٩) من طريق الأوزاعي، عن ربيعة بن يزيد، عن عبد الله بن الديلمي به. والخلال في (السنة) (٣/ ٥٣٩) حديث رقم (٨٩١) من طريق ربيعة بن يزيد، عن ابن الديلمي به.

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه - قول باطل، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن النور إما أن يكون جسمًا أو كيفية في جسم، والجسم محدث فكيفياته أيضًا محدثة، وجَلَّ الإله عن أن يكون محدثًا.

الثاني: أن النور تضاده الظلمة، والإله منزه عن أن يكون له ضد.

الثالث: أن النور يزول ويحصل له أفول، والله منزه عن الأفول والزوال.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[النور: ٣٥] فجوابه أن هذه الآية من المتشابهات، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية، وأيضًا: فإنه تعالى قال عقيب هذه الآية: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾[النور: ٣٥] فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكه، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور، بل هو خالق النور.

بقي أن يقال: فما المقتضي لحسن إطلاق لفظ النور عليه؟ فنقول فيه وجوه:

الأول: قرأ بعضهم: (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة.

والثاني: أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها؛ فلهذا التأويل حَسُن إطلاق النور عليه.

والثالث: أن بحكمته حصلت مصالح العالم، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة، ومن كان ناظمًا للمصالح وساعيًا في الخيرات فقد يسمى بالنور، يقال: فلان نور هذه البلد، إذا كان موصوفًا بالصفة المذكورة.

والرابع: أنه هو الذي تفضَّل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة، وهذه الصفات من جنس الأنوار، ويدل عليه القرآن والأخبار:

أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾[النور: ٣٥] وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما روى أبو أمامة الباهلي عن النبي ﷺ أنه قال: «**اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ**»(١).

الخبر الثاني: عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: «**هَلْ تَدْرُونَ أَيُّ النَّاسِ أَكْيَسُ؟**» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «**أَكْثَرُهُمْ لِلْمَوْتِ ذِكْرًا، وَأَحْسَنُهُمْ لَهُ اسْتِعْدَادًا**» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ

---

(١) **ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٣/ ٣١٢) حديث رقم (٣٢٥٤)، وفي (الكبير) (٨/ ١٠٢) حديث رقم (٧٤٩٧) من طريق معاوية بن صالح، عن راشد بن سعد عن أبي أمامة به. والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٣٨٧) حديث رقم (٦٦٣). والبيهقي في (الزهد الكبير) (٢/ ١٥٩) حديث رقم (٣٥٨). وابن عدي في (الكامل في ضعفاء الرجال) (٤/ ٢٠٧) وضعفه بمعاوية بن صالح، وقال: ولا أعلم يرويه عن راشد غير معاوية بن صالح، وعن معاوية أبو صالح. وجاء هذا الحديث من رواية أبي سعيد الخدري أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٩٨) حديث رقم (٣١٢٧) من طريق عمرو بن قيس عن عطية عن أبي سعيد الخدري به. وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه وقد رُوي عن بعض أهل العلم، وفي إسناده عطية العوفي، ضعيف.

لِذَلِكَ مِنْ عَلَامَةٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، التَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَالْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ، فَإِذَا دَخَلَ النُّورُ فِي الْقَلْبِ انْفَسَحَ وَاتَّسَعَ لِلاسْتِعْدَادِ قَبْلَ نُزُولِ الْمَوْتِ» (١).

الخبر الثالث: عن ابن مسعود قال: تلا النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] فقلت: يا رسول الله كيف يشرح الله صدره؟ قال: «إِذَا دَخَلَ النُّورُ الْقَلْبَ انْشَرَحَ وَانْفَسَحَ»، فقلت: ما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال: «الْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُود، وَالتَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَالاسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نزول الْمَوْتِ» (٢).

الخبر الرابع: عن أنس رضي الله عنه قال: بينما رسول الله ﷺ يمشي في طريق إذ لقيه حارثة فقال رسول الله ﷺ: «كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا حَارِثَةُ؟» قال: أَصْبَحْتُ مُؤْمِنًا حَقًّا، فقال عليه الصلاة والسلام: «انْظُرْ مَاذَا تَقُولُ فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً، فَمَا حَقِيقَةُ إِيمَانِكَ؟» فقال: عَزَفَتْ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا، فَأَسْهَرْتُ لَيْلِي وَأَظْمَأْتُ نَهَارِي، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِزًا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِيهَا، وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَضَاغَوْنَ فِيهَا، فقال عليه الصلاة والسلام: «عَرَفْتَ فَالْزَمْ»، ثم قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا» ثم قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ لِي بِالشَّهَادَةِ، فدعا له، فنودي بعد ذلك: يَا خَيْلَ اللهِ ارْكَبِي، فَكَانَ أَوَّلَ فَارِسٍ رَكِبَ، فَاسْتُشْهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٣).

(١) **حسن**: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤٢٣) حديث رقم (٤٢٥٩) من طريق قروة، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر به. والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٥٨٣) حديث رقم (٨٦٢٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. والطبراني في (الأوسط) (٥/ ٦١) حديث رقم (٤٦٧١)، والطبراني أيضًا في (مسند الشاميين) (٢/ ٣٩٢) حديث رقم (١٥٥٩) من طريق أبي الجماهر محمد بن عثمان الدشمقي، حدثني الهيثم بن حميد، أخبرني أبو معبد حفص بن غيلاث، عن عطاء بن أبي رباح . . . فذكره مطولاً. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٣٥١) حديث رقم (١٠٥٤٩) من طريق إسماعيل بن عياش، عن العلاء بن عتبة، عن عطاء به. وفي (الزهد الكبير) (٢/ ١٩٠) حديث رقم (٤٥٦)، من طريق مالك بن أنس، عن عمه أبي سهيل بن مالك، عن عطاء بن أبي رباح به. وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (١/ ٣١٣) من طريق إسماعيل بن عياش، عن العلاء بن عتبة، عن عطاء بن أبي رباح به، وأيضًا في (٨/ ٣٣٣) من طريق خالد بن يزيد، عن أبيه، عن عطاء به. جميعًا بلفظ: «أي المؤمنين أكيس . . .».

(٢) **حسن**: أخرجه البيهقي في (الزهد الكبير) (٢/ ٤٨٩) حديث رقم (٩٨٣) من طريق عمرو بن مرة، عن عبد الله بن الحارث، عن عبد الله بن مسعود به. والطبراني في (تفسيره) (١٢/ ١٠٠) من طريق زيد بن أبي أنيسة، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود به. وأيضًا في (١٢/ ١٠٢)، من طريق يونس، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة، عن عبد الله بن مسعود به. وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٤١/ ٤٦٢) من طريق عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود به. وفي إسناده: أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، ولم يسمع من أبيه، ولكن تابعه عبد الله بن الحارث الزبيدي النجراني، فهو ثقة.

(٣) **إسناده ضعيف**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٣٦٢) حديث رقم (١٠٥٩٠) من طريق أبي الصلت الهروي، أخبرنا يوسف بن عطية، حدثنا ثابت، عن أنس بن مالك به. والعقيلي في (الضعفاء) (٩/ ٤٢٣) حديث رقم (٢٢٨٢) من طريق بكر بن خلف، حدثنا يوسف بن عطية به. وقال: ليس لهذا الحديث إسناد يثبت، وفي إسناده: يوسف بن عطية، قال الحافظ: متروك. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٢٢١) حديث رقم (١٩٠)، وقال: رواه البزار، وفيه يوسف بن عطية لا يحتج به.

الخبر الخامس: عن ابن عباس رضي الله عنه قال: **بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ سَمِعَ صَوْتًا مِنْ فَوْقِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ** فقال: **«إِنَّ هَذَا الْبَابَ مِنَ السَّمَاءِ قَدْ فُتِحَ، وَمَا فُتِحَ قَطُّ، فَنَزَلَ مِنْهُ مَلَكٌ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ لَمْ يُؤْتَهُمَا أَحَدٌ مِنْ قَبْلِكَ: فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَخَوَاتِيمِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ»** (١).

الخبر السادس: عن يعلى بن منبه قال: قال رسول الله ﷺ: **«يَمُرُّ الْمُؤْمِنُ عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتُنَادِيهِ النَّارُ: جُزْ عَنِّي يا مُؤْمِنُ فَقَدْ أَطْفَأَ نُورُكَ لَهَبِي»** (٢).

الخبر السابع: عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ كان يقول: **«اللَّهُمَّ بِكَ نُصْبِحُ، وَبِكَ نُمْسِي، وَبِكَ نَحْيَا وَبِكَ نَمُوتُ، وَإِلَيْكَ النُّشُورُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَفْضَلِ عِبَادِكَ عِنْدَكَ حَظًّا وَنَصِيبًا، فِي كُلِّ خَيْرٍ تَقْسِمُهُ الْيَوْمَ: مِن نُور تَهْدِي بِهِ، أَوْ رَحْمَةٍ تَنْشُرُهَا، أَوْ رِزْقٍ تَبْسُطُهُ، أَوْ ضُرٍّ تَكْشِفُهُ، أَوْ بَلَاءٍ تَدْفَعُهُ، أَوْ سُوءٍ تَرْفَعُهُ، أَوْ فِتْنَةٍ تَصْرِفُهَا»** (٣).

الخبر الثامن: عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي ﷺ أنه سئل عن أهل الجنة فقال: **«أَهْلَ الْجَنَّةِ شُعْثٌ رَءُوسُهُمْ، وَسِخَةٌ ثِيَابُهُمْ، لَوْ قُسِّمَ نُورُ أَحَدِهِمْ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَسِعَهُمْ»** (٤).

الخبر التاسع: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: **«أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ كُلُّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ذِي**

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٢/ ١٩٨/ ١٩١٣) من طريق أبي الأحوص، عن عمار بن زريعة، عن عبد الله بن عيسي، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به. والنسائي في (فضائل القرآن) (١/ ٩٠) حديث رقم (٣٩) من طريق أبي الأحوص، عن عمار بن زريق، عن عبد الله بن عيسى، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به. والحاكم في (المستدرك) (١/ ٧٤٥) حديث رقم (٢٠٥٢) من طريق عمار بن زريق به. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه هكذا، إنما أخرج مسلم هذا الحديث عن أحمد بن حواس الحنفي، عن أبي الأحوص، عن عمار بن زريق مختصرًا. وأبو يعلى في (مسنده) (٤/ ٣٧١) حديث رقم (٢٤٨٨) من طريق عمار بن زريق به.

(٢) **ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الكبير) (٢٢/ ٢٥٨) حديث رقم (٦٦٨). والبيهقي في (شعب الإيمان) (١/ ٣٣٩) حديث رقم (٣٧٥) كلاهما من طريق سليم بن منصور بن عمار، حدثنا أبي، حدثنا بشير بن طلحة الجزامي، عن خالد بن دريك، عن يعلى بن أمية به. والمالينى في (الأربعون في شيوخ الصوفية) (١/ ٧٩) حديث رقم (٦١) من طريق علي بن الموفق العابد، أخبرنا منصور بن عمار به. وتمّام في (فوائده) (٢/ ٣٩٠) حديث رقم (٨٩٠) من طريق أبي جعفر محمد البغدادي اللقلوق، حدثني منصور بن عمار به. والجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٩١٧) حديث رقم (١٥٣٢) من طريق سليم بن منصور بن عمار قال: حدثني أبي، عن بشير بن طلحة به. وقال: والظاهر أن هذا التخليط من سليم بن منصور. قال ابن حاتم: أهل بغداد يتكلمون في سليم. وأبو نعيم في (الحلية) (٩/ ٣٢٩) من طريق منصور بن عمار به. وأورده السيوطي في (الدرر المنتثرة) (١/ ٨) وقال: حديث يعلى بن منبه: منكر. والفتني في (تذكرة الموضوعات) (١/ ٢٢٥) وقال: هو منكر مع أنه منقطع. والسخاوي في (المقاصد الحسنة) (١/ ٢٦٢)، وقال: في سنده منصور بن عمار الواعظ الشهير. قال أبو حاتم: إنه ليس بالقوي. وقال ابن عدي: منكر الحديث، ثم قال: وهو مع ذلك منقطع بين خالد ويعلى. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ٦٥٢)، وقال: رواه الطبراني، وفيه سليم بن منصور بن عمار، وهو ضعيف. وأورده الألباني في (ضعيف الجامع) (٦٢٢٣)، وقال: ضعيف.

(٣) **إسناده ضعيف**: أخرجه ابن عدي في (الكامل) (١/ ٣٨٦) من طريق إبراهيم بن الحجاج، حدثنا حماد بن سلمة، عن أبان، عن نافع، عن ابن عمر به. وضعفه بأبان بن أبي عياش، وقال فيه: متروك الحديث.

(٤) لم أجده: تفرد به الرازي في تفسيره، وليس له إسنادٌ، وشاهده الحديث التالي، وهو ضعيف.

طِمْرَيْنِ إِذَا اسْتَأْذَنُوا عَلَى الْأُمَرَاءِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُمْ، وَإِذَا خَطَبُوا النِّسَاءَ لَمْ يُنْكَحُوا، وَإِذَا قَالُوا لَمْ يُنْصَتْ لِقَوْلِهِمْ، حَاجَةُ أَحَدِهِمْ تَتَلَجْلَجُ فِي صَدْرِهِ، لَوْ قُسِّمَ نُورُهُ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَسِعَهُمْ»(١).

الخبر العاشر: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِن اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: نُورِي هُدَايَ، وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ كَلِمَتِي، فَمَنْ قَالَهَا أَدْخَلْتُهُ حِصْنِي، وَمَنْ أَدْخَلْتُهُ حِصْنِي فَقَدْ أَمِنَ»(٢).

الخبر الحادي عشر: من هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يدعو: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، وَبِنُورِهِ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ الْأَرْضُ وَأَضَاءَتْ بِهِ الظُّلُمَاتُ، مِنْ زَوَالِ نِعْمَتِكَ، وَمِنْ تَحَوُّلِ عَافِيَتِكَ، وَمِنْ فَجْأَةِ نِقْمَتِكَ، وَمِنْ دَرَكِ الشَّقَاءِ وَشَرٍّ قَدْ سَبَقَ»(٣).

الخبر الثاني عشر: عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا» والحديث مشهور(٤).

المسألة السابعة: في لفظ الصورة، وفيه أخبار:

الخبر الأول: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الله خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه»(٥) وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ تُقَبِّحُوا الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ الله تعالى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»(٦) قال إسحاق بن راهويه: صح عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ».

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٣٣٢) حديث رقم (١٠٤٨٦) من طريق محمد بن علي بن حمزة المروزي، حدثنا إسحاق بن سليمان الرازي، حدثنا جعفر بن سليمان الضبعي، عن أيوب، عن الحسن، عن أبي هريرة به. الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة.

(٢) **إسناده ضعيف جدًا:** أخرجه العقيلي في (الضعفاء) (٤/ ٣٢٢) من طريق علي بن معبد قال: حدثنا وهب بن راشد، عن فرقد السنجي، عن أنس به. وفي إسناده وهب بن راشد، وهو منكر الحديث. قاله أيضًا ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٩/ ٢٧). وكذا قاله الذهبي في (الميزان) (٧/ ١٤٧). قال الدارقطني: متروك. وقال ابن حبان: لا يحل الاحتجاج به بحال.

(٣) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الدعاء) (١/ ٤١٣) حديث رقم (١٣٩٩) من طريق سلام أبي المنذر به. وفي إسناده: سلام بن سليمان أبو المنذر. ترجم له ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٤/ ٢٥٩)، وقال: وسئل يحيى بن معين عن سلام أبي المنذر فقال: لا شيء، وقال: سمعت أبي يقول: صدوق، صالح الحديث.

(٤) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الدعوات)، باب (الدعاء إذا انتبه بالليل) (٥/ ٢٣٢٧) حديث رقم (٥٩٥٧). ومسلم في (صحيحه) (١/ ٥٢٥/ ٧٩٣) كلاهما من طريق سلمة، عن كريب، عن ابن عباس به.

(٥) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠١٧/ ٢٦١٢). وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٦٣) حديث رقم (٩٩٦٣) كلاهما من طريق قتادة، عن أبي أيوب، عن أبي هريرة به.

(٦) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الكبير) (١٢/ ٤٣٠) حديث رقم (١٣٥٨٠) من طريق إسحاق بن إسماعيل الطالقاني، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء، عن ابن عمر به. والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٣٤٩) حديث رقم (٣٢٤٣)، وقال: صحيح على شرط الشيخين. وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (١٤/ ١٠١). والحارث في (مسنده) (٢/ ٨١٣) حديث رقم (٨٧٢) من طريق زهير بن حرب حدثنا جرير به. والبيهقي في (الأسماء والصفات) (٢/ ١٨٣) حديث رقم (٦٢٧) من طريق عثمان بن أبي شيبة، أخبرنا جرير به. =

الخبر الثاني: عن معاذ بن جبل قال: **صَلَّى بِنَا رَسُولُ الله ﷺ ذَاتَ غُدْوَةٍ فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: مَا رَأَيْتُكَ أَسْفَرَ وَجْهُكَ مِثْلَ الْغَدَاةِ.** قال: «**مَا رَأَيْتُكَ أَسْفَرَ وَجْهُكَ مِثْلَ الْغَدَاةِ. قَالَ: وَمَا أُبَالِي، وَقَدْ بَدَا لِي رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الأَعْلَى يَا مُحَمَّدُ؟ قُلْتُ: أَنْتَ أَعْلَمُ أَيْ رَبِّي. فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفِي فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**»(١).

واعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوهًا:

الأول: أن قوله: «**إِنَّ الله خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**» الضمير عائد إلى المضروب، يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب، فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب.

الثاني: أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره، يعني أنه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينًا ورضيعًا، بل خلقه الله رجلاً كاملاً دفعة واحدة.

الثالث: أن المراد من الصورة الصفة، يقال: صورة هذا الأمر كذا، أي: صفته، فقوله: «**خَلَقَ الله آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَن**» أي: خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفًا في جميع الأجسام الأرضية، كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم.

المسألة الثامنة: الفلاسفة قد يطلقون لفظ (الجوهر) على ذات الله تعالى، وكذلك النصارى، والمتكلمون يمتنعون منه، أما الفلاسفة فقالوا: المراد من الجوهر: الذات المستغنى عن المحل والموضوع، والله تعالى كذلك، فوجب أن يكون جوهرًا، فالجوهر (فَوْعَل) واشتقاقه من الجهر، وهو الظهور، فسمي الجوهر جوهرًا لكونه ظاهرًا بسبب شخصيته وحجميته، فكونه جوهرًا عبارة عن كونه ظاهر الوجود، وأما حجميته فليست نفس الجوهر، بل هي سبب لكونه جوهرًا وهو ظهور وجوده، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسَب كثرة الدلائل على وجوده، فكان أَوْلى الأشياء بالجوهرية هو هو، وأما المتكلمون فقالوا: أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه.

=واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (٢/ ١٩١) حديث رقم (٥٥١) من طريق يوسف بن موسى قال: حدثنا جرير به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٨/ ١٠٦)، وقال: رجاله رجال الصحيح غير إسحاق بن إسماعيل الطالقاني، وهو ثقة، وفيه ضعف. والألباني في الضعيفة، رقم (١١٧٦).

(١) **صحيح**: أخرجه الترمذي في كتاب (التفسير)، باب (من سورة ص) (٥/ ٣٦٨) حديث رقم (٣٢٣٥)، قال: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا معاذ بن هانئ، حدثنا أبو هانئ اليشكري، حدثنا جهضم بن عبد الله، عن يحيى بن أبي كثير، عن زيد بن سلام، عن أبي سلام، عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي أنه حدثه عن مالك بن يخامر السكسكي، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال... الحديث. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث؛ فقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال: هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: حدثنا خالد بن اللجلاج، حدثني عبد الرحمن بن عائش الحضرمي قال سمعت رسول الله ﷺ... فذكر الحديث، وهذا غير محفوظ هكذا، ذكر الوليد في حديثه، عن عبد الرحمن بن عائش قال سمعت رسول الله ﷺ وروى بشر بن بكر، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر هذا الحديث بهذا الإسناد، عن عبد الرحمن بن عائش، عن النبي ﷺ وهذا أصح، وعبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي ﷺ. وصححه الألباني في (الصحيحة) (٣١٦٩)، وفي صحيح الترمذي (٣٢٣٥) وقال: صحيح.

المسألة التاسعة: أطلق أكثر الكرامية لفظ (الجسم) على الله تعالى فقالوا: لا نريد به كونه مركبًا مؤلفًا من الأعضاء، وإنما نريد به كونه موجودًا قائمًا بالنفس غنيًّا عن المحل. وأما سائر الفِرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم.

ولنا مع الكرامية مقامان:

المقام الأول: أنا لا نسلم أنهم أرادوا بكونه جسمًا معنى غير الطول والعرض والعمق، وكيف لا نقول ذلك وأنهم يقولون: إنه تعالى فوق العرش، ولا يقولون: إنه في الصغر مثل الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، بل يقولون: إنه أعظم من العرش، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلاً عريضًا عميقًا، فكان جسمًا بمعنى كونه طويلاً عريضًا عميقًا، فثبت أن قولهم: (إنا أردنا بكونه جسمًا معنى غير هذا المعنى) كذب محض وتزوير صرف.

المقام الثاني: أن نقول: لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلاً، وليس في القرآن والأحاديث ما يدل على وروده، فوجب الامتناع منه، لا سيما والمتكلمون قالوا: لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى.

المسألة العاشرة: في إطلاق لفظ (الأنية) على الله تعالى: اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرًا، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة (إن) في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الأنية عليه.

المسألة الحادية عشرة: في إطلاق لفظ الماهية عليه: اعلم أن لفظ (الماهية) ليس لفظًا مفردًا بحسب أصل اللغة، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقول: ما تلك الحقيقة وما هي؟ وكان النبي ﷺ يقول: «**أرنا الأشياء كما هي**»، فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا: (ما هي) كاللفظة المفردة، ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا: (ماهية الشيء) أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة.

المسألة الثانية عشرة: في إطلاق لفظ (الحق): اعلم أن هذا اللفظ إن أُطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودًا وجودًا حقيقيًّا في نفسه، والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم، قال لبيد:

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ

فلما كان مقابل الحق هو المعدوم، وجب أن يكون الحق هو الموجود، وأما إن أُطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه، وإنما سمي هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابًا مطابقًا كان واجب التقرير والإبقاء، وأما أن أُطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الإخبار صدق مطابق؛ لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول

واجب التقرير والإبقاء. إذا ثبت هذا فنقول: إن الله تعالى هو المستحق لاسم الحق، أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله. وأما بحسب الاعتقاد فلأن اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة، وأما بحسب الأخبار والذكر فلأن هذا الخبر أحق الإخبار بكونه صدقًا واجب التقرير، فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات، والله الموفق الهادي.

القسم الثاني: من هذا الباب: الأسماء الدالة على كيفية الوجود:

اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقًا بمقدمات عقلية:

المقدمة الأولى: اعلم أن كونه تعالى أزليًّا أبديًّا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له، وذلك لأنا نقول: كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه: فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود؛ لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليًّا أبديًّا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر، وأما إن توقف عليه فنقول: ذلك الزمان إما أن يكون أزليًّا أو لا يكون: فإن كان ذلك الزمان أزليًّا فالتقدير هو أن كونه أزليًّا لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر فحينئذٍ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل، وأما إن قلنا: إن ذلك الزمان ليس أزليًّا فحينئذٍ قد كان الله أزليًّا موجودًا قبل ذلك الزمان، وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان آخر، وهو المطلوب، فثبت أن كونه تعالى أزليًّا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليًّا.

المقدمة الثانية: أن الشيء كلما كان أزليًّا كان باقيًا، لكن لا يلزم من كون الشيء باقيًا كونه أزليًّا، ولفظ (الباقي) وورد في القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وأيضًا: قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] والذي لا يصير هالكًا يكون باقيًا لا محالة، وأيضًا: قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] فجعله أولاً لكل ما سواه، وما كان أولاً لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول؛ إذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولاً لأول نفسه، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخرًا لآخر نفسه، فلما كان أولاً لكل ما سواه وكان آخرًا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليًّا لا أول له، أبديًّا لا آخر له.

المقدمة الثالثة: لو كان صانع العالم محدثًا لافتقر إلى صانع آخر، ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الأسماء:

الاسم الأول: القديم، واعلم أن هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة، ولا يفيد نفي الأولية، يقال: دار قديم، إذا طالت مدته، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩] وقال: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

الاسم الثاني: الأزلي، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الأزل، فهذا يوهم أن الأزل شيء حصل ذات الله فيه، وهذا باطل؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة إلى ذلك الشيء

ومحتاجة إليه، وهو محال، بل المراد وجود لا أول له البتة.

الاسم الثالث: قولنا: (لا أول له)، وهذا اللفظ صريح في المقصود، واختلفوا في أن قولنا: (لا أول له) صفة ثبوتية أو عدمية: قال بعضهم: إن قولنا (لا أول له) إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات، فقولنا (لا أول له) وإن كان بحسب اللفظ عدمًا إلا أنه في الحقيقة ثبوت. وقال آخرون: إنه مفهوم عدمي؛ لأنه نفي لكون الشيء مسبوقًا بالعدم، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقًا بالعدم، فكونه مسبوقًا بالعدم كيفية ثبوتية، فقولنا: (لا أول له) سلب لتلك الكيفية الثبوتية، فكان قولنا: (لا أول) مفهومًا عدميًا.

وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوقًا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته، لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة، فكانت مسبوقة بالعدم، فكان كونها كذلك صفة أخرى، ولزم التسلسل، وهو محال.

الاسم الرابع: الأبدي، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل.

الاسم الخامس: السرمدي، واشتقاق هذه اللفظة من السرد، وهو التوالي والتعاقب، قال عليه الصلاة والسلام في الأشهر الحرم: «**واحد فرد وثلاثة سرد**» أي: متعاقبة، ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد، أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى.

إذا عرفت هذا فنقول: الأصل في لفظ السرمد أن لا يقع إلا على الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالاً كان إطلاق لفظ السرمدي عليه مجازًا، فإن ورد في الكتاب والسنة أطلقناه وإلا فلا.

الاسم السادس: المستمر، وهذا بناء الاستفعال، وأصله المرور والذهاب، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض، لا جرم أطلقوا المستمر، إلا أن هذا إنما يصدق في حق الزمان، أما في حق الله فهو محال؛ لأنه باقٍ بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه.

الاسم السابع: الممتد، وسميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها، فيكون قولنا في الشيء، (إنه امتد وجوده) إنما يصح في حق الزمان والزمانيات، أما في حق الله تعالى فعلى المجاز.

الاسم الثامن: لفظ الباقي، قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن:٢٧] واعلم أن كل ما كان أزليًا كان باقيًا ولا ينعكس، فقد يكون باقيًا ولا يكون أزليًا ولا أبديًا كما في الأجسام والأعراض الباقية، ومن الناس من قال: لفظ الباقي يفيد الدوام، وعلى هذا ألا يصح وصف الأجسام بالباقي، وليس الأمر كذلك؛ لإطباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض: (أبقاك الله).

الاسم التاسع: الدائم، قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد:٣٥] ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله كان الدائم.

الاسم العاشر: قولنا: (واجب الوجود لذاته) ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده، وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء، واعلم أن ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديمًا أزليًا، ولا ينعكس؛ فليس كل ما كان قديمًا أزليًّا كان واجب الوجود لذاته؛ لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللاً بعلة أزلية أبدية، فحينئذٍ يجب كونه أزليًّا أبديًّا بسبب كون علته كذلك، فهذا الشيء يكون أزليًّا أبديًا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته، وقولهم بالفارسية (خداي) معناه أنه واجب الوجود لذاته، لأن قولنا: (خداي) كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية: إحداهما: (خود)، ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا: (آي) ومعناه جاء، فقولنا: (خداي) معناه أنه بنفسه جاء، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم: (خداي) أنه لذاته كان موجودًا.

الاسم الحادي عشر: الكائن، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾[الكهف:٤٥] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء:١١] وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن، لكنه وارد في بعض الأخبار، روي في الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ: «**يا كائنًا قبل كل كون، ويا حاضرًا مع كل كون، ويا باقيًا بعد انقضاء كل كون**» أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه. واعلم أن هاهنا بحثًا لطيفًا نحويًّا: وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ (كان) على قسمين:

أحدهما: الذي يكون تامًّا، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[آل عمران:١١٠] أي حدثتم ووجدتم خير أمة.

والثاني: الذي يكون ناقصًا كقولك (كان الله عليمًا حكيمًا)، فإن لفظ (كان) بهذا التفسير لا بدّ له من مرفوع ومنصوب، واتفقوا على أن (كان) على كلا التقديرين فِعل، إلا أنهم قالوا: إنه على الوجه الأول فعل تام، وعلى الثاني فعل ناقص، فقلت للقوم: لو كانت هذه اللفظة فعلاً لكان دالاً على حصول حدث في زمان معين، ولو كان كذلك لكنا إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذٍ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء، وحينئذٍ يتم الكلام، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب، وعلى هذا التقدير يصير فعلاً تامًّا. فثبت أن القول بأن بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً، فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلامًا باطلاً، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الأذكياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانًا طويلاً، وما أفلحوا في الجواب، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة، وتقريره أن نقول: لفظ (كان) لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود، إلا أن هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه، ومنه ما يفيد موصوفية شي بشيء آخر.

أما القسم الأول: فإن لفظ (كان) يتم بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد، لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل.

وأما القسم الثاني: فإنه لا تتم فائدته إلا بذكر الاسمين، فإنه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم، ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك إلا عند ذكرهما جميعًا، فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما، فقولنا: (كان زيد عالمًا)، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم. فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط، إلا أنه في القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد. وفي القسم الثاني: لا بدّ من ذكر الاسمين، وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو، إذا عرفت هذا فنقول: فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود، فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى.

القسم الثالث: من أقسام الصفات الحقيقية:

الصفة التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود.

اعلم أن هذا البحث مبني على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى؟

فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الإنكار، ويحتجون عليه بوجوه:

الأول: أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والقسمان باطلان، فبطل القول بالصفات، وإنما قلنا: إن يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين:

الأول: أنه ثبت في الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدًا.

الثاني: أن الواجب لذاته هو الذي يكون غنيًا عما سواه، والصفة هي التي تكون مفتقرة إلى الموصوف، فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون ممكنًا لذاته لوجهين:

الأول: أن الممكن لذاته لا بدّ له من سبب، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله؛ لأن تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة، وتلك الصفة مفتقرة إلى الغير، لزم كون تلك الذات مفتقرة إلى الغير. وما كان كذلك كان ممكنًا لذاته، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته، وهو محال، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى؛ لأنها قابلة لتلك الصفة، فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معًا، وهو محال؛ لِما ثبت أن الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد، والفعل والقَبول أثران مختلفان.

الثاني: أن الأثر مفتقر إلى المؤثر، فافتقاره إليه إما أن يكون بعد حدوثه، أو حال حدوثه، أو حال عدمه، والأول باطل. وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر في إيجاده تحصيلاً للحاصل، وهو محال، فبقي القسمان الأخيران، وذلك يقتضي أن يكون كلما كان الشيء أثرًا لغيره كان حادثًا، فوجب أن يقال: الشيء الذي لا يكون حادثًا فإنه لا يكون أثرًا للغير، فثبت أن القول بالصفات باطل.

الحجة الثانية: على نفي الصفات: قالوا: إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة، والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم، ويكون كل واحد منهما مخالفًا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبًا من جزأين، ثم نقول: ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديمًا لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديمًا، وحينئذٍ يكون ذانك الجزآن يتشاركان في القدم ويختلفان بالخصوصية، فيلزم كون كل واحد منهما مركبًا من جزأين، وذلك محال؛ لأنه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال.

وإنما قلنا إنه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه:

الأول: أن قيام الحوادث بذات الله محال؛ لأن تلك الذات إن كانت كافية في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات، وإن لم تكن كافية فيه فحينئذٍ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها، وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير، والموقوف على الغير ممكن لذاته، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته، وهو محال.

والثاني: أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته، فحينئذٍ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية، لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية؛ لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث، وإمكان وجود الحوادث في الأزل محال، فكان وجود قابليتها في الأزل محالاً.

الثالث: أن تلك الصفات لما كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية موجودًا قبل حدوث هذه الصفات، فحينئذٍ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية، فوجب نفيها، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة، وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة.

الحجة الثالثة: أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لا تتم: فإن كان الأول كان وجودها فضلاً زائدًا، فوجب نفيها، وإن كان الثاني كان الإله مفتقرًا في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر، والمحتاج لا يكون إلهًا.

الحجة الرابعة: ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات، وإما أن لا تكون: فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية.

الحجة الخامسة: لما كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذٍ يكون الإله مجزأ مبعضًا منقسمًا، وذلك بعيد عن العقل؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب.

الحجة السادسة: أن الله تعالى كَفَّر النصارى في التثليث، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا

بإثبات ذوات ثلاثة، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات، والأول لا يقوله النصارى، فيمتنع أن يقال: إن الله كَفَّرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها، فبقي الثاني، وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرًا.

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به.

المسألة الثانية: في دلائل مثبتي القول بالصفات: اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالمًا قادرًا حيًّا، فنقول: يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا: (ذات الله ذات)، وبين قولنا: (ذات الله عالمة قادرة)، وذلك يدل على أن كونه عالمًا قادرًا ليس نفس تلك الذات.

الثاني: أنه يمكن العلم بكونه موجودًا مع الذهول عن كونه قادرًا وعالمًا، وكذلك يمكن أن يُعلم كونه قادرًا مع الذهول عن كونه عالمًا، وبالعكس، وذلك يدل على أن كونه عالمًا قادرًا ليس نفس تلك الذات.

الثالث: أن كونه عالمًا عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن، وكونه قادرًا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة، بل هو مختص بالجائز فقط، ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك.

الرابع: أن كونه تعالى قادرًا يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالمًا لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك.

الخامس: أن قولنا: (موجود)، يناقضه قولنا: (ليس بموجود)، ولا يناقضه قولنا: (ليس بعالم)، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: (ليس بموجود) مغاير للمنفي بقولنا: (ليس بعالم)، وكذا القول في كونه قادرًا.

فهذه دلائل واضحة على أنه لا بدّ من الإقرار بوجود الصفات لله تعالى، إلا أنه بقي أن يقال: لمَ لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية، فالمعنيُّ من (كونه قادرًا) كونه بحيث يصح منه الإيجاد، وتلك الصحة معللة بذاته، و(كونه عالمًا) معناه الشعور والإدراك، وذلك حالة نسبية إضافية، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة، وهذا تمام الكلام في هذا الباب.

المسألة الثالثة: أنا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقية فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النِّسب والإضافات.

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والإضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة،

فلنبحث عن هذه الصفة فنقول: قالت الفلاسفة: الحي هو الدراك الفعال، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضًا كذلك، وحينئذٍ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول.

وقال المتكلمون: إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالمًا قادرًا. واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة، فلا بدّ وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة.

فيقال لهم: قد دللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة، فسقط هذا الدليل، وأيضًا: الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى، ولزم التسلسل، ولا جواب عنه إلا أن يقال: إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة، فاذكروا هذا الكلام في صحة العالِمية.

وقال قوم ثالث: معنى كونه حيًّا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نفي الامتناع، ولكن الامتناع عدم، فنفيه يكون عدمًا للعدم، فيكون ثبوتًا، فيقال لهم: هذا مسلَّم، لكن لمَ لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أن نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرًا لتلك الذات. فيقال لهم: قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلاً ذاتيًّا، وإنما نتعقل تلك الذات تعقلاً عَرَضيًّا، وعند هذا يسقط هذا الدليل، فهذا تمام الكلام في هذا الباب.

المسألة الرابعة: لفظ الحي وارد في القرآن، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة:٢٥٥] وقال: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾ [طه:١١١] وقال: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [غافر:٦٥].

فإن قيل: الحي معناه الدراك الفعال أو الذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم، فما السبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم؟

فالجواب: إن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيًّا، بل بمجموع كونه حيًّا قيومًا. وذلك لأن القيوم هو القائم بإصلاح حال كل ما سواه، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة، والحي هو الدراك الفعال، فقوله: (الحي) يعني كونه دراكًا فعالاً، وقوله: (القيوم) يعني كونه دراكًا لجميع الممكنات فعالاً لجميع المحدثات والممكنات، فحصل المدح من هذا الوجه.



الباب الخامس

في الأسماء الدالة على الصفات الإضافية

اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقًا بمقدمة عقلية، وهي أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا؟

قالت المعتزلة والأشعرية: التكوين نفس المكون.

وقال آخرون: إنه غيره.

واحتج النفاة بوجوه:

الحجة الأولى: أن الصفة المسماة بالتكوين إما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب: فإن كان الأول فتلك الصفة هي القدرة لا غير، وإن كان الثاني لزم كونه تعالى موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار.

الحجة الثانية: أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم مِن قِدمها قدم الآثار، وإن كانت محدثة افتقر تكوينها إلى تكوين آخر، ولزم التسلسل.

الحجة الثالثة: أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والإرادة أو ليس لها هذه الصلاحية، فإن كان الأول فحينئذٍ تكون القدرة كافية في خروج الأثر من العدم إلى الوجود، وعلى هذا التقدير فلا حجة إلى إثبات صفة أخرى، وإن كان الثاني فحينئذٍ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة، وذلك يوجب التناقض.

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده، ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده، وصحة هذا النفي والإثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدًا مغاير للمعقول من كونه قادرًا.

ثم نقول: كونه موجدًا إما أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرًا زائدًا، والأول باطل لأنا نعلل دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجدًا له، ألا ترى أنه إذا قيل: لمَ وجد العالم؟ قلنا: لأجل أن الله أوجده. فلو كان كون الموجد موجدًا له معناه نفس هذا الأثر، لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده نفسه، ولو كان معللًا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضي نفي الموجدية، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلًا، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل، فوجب أن يكون كون الموجد موجدًا أمرًا مغايرًا لكون الفاعل قادرًا لوجود الأثر، فثبت أن التكوين غير المكون.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا: معنى كونه تعالى خالقًا رازقًا محييًا مميتًا ضارًّا نافعًا - عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، وهي تأثير

قدرة الله تعالى في حصول هذه الأشياء. وأما القائلون بأن التكوين غير المكون، فقالوا: معنى كونه خالقًا رازقًا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية.

اعلم أن الصفات الإضافية على أقسام:

أحدها: كونه معلومًا مذكورًا مسبحًا ممجدًا، فيقال: يا أيها المسبح بكل لسان، يا أيها الممدوح عند كل إنسان، يا أيها المرجوع إليه في كل حين وأوان، ولما كان هذا النوع من الإضافات غير متناهٍ كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات - غير متناهية.

وثانيها: كونه تعالى فاعلاً للأفعال صفة إضافية محضة بناءً على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة، إذا عرفت هذا فالمخبر عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدًا، أو المخبر عنه كونه موجدًا للنوع الفلاني لأجل الحكمة الفلانية: أما القسم الأول - وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدًا - فهاهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل: الموجد، والمحدث، والمكون، والمنشيء، والمبدع، والمخترع، والصانع، والخالق، والفاطر، والباريء، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة، ومع ذلك فالفرق حاصل: أما الاسم الأول - وهو الموجد - فمعناه المؤثر في الوجود، وأما المحدث فمعناه الذي جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وهذا أخص من مطلق الإيجاد، وأما المكون فيقرب من أن يكون مرادفًا للموجد، وأما المنشيء فاشتقاقه من النشوء والنماء، وهو الذي يكون قليلاً قليلاً على التدريج، وأما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة، وهما كنوعين تحت جنس الموجد. والمخترع قريب من المبدع، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسمًا لمن يأتي بالفعل على سبيل التكلف، وأما الخلق فهو عبارة عن التقدير، وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق، ويشبه أن يكون معناه هو الإحداث دفعة، وأما الباريء فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة، يقال: برى القلم، إذا أصلحه وجعله موافقًا لغرض معين، فهذا بيان هذه الألفاظ الدالة على كونه موجدًا على سبيل العموم.

أما الألفاظ الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية، ويجب أن نذكر في هذا الباب أمثلة:

فالمثال الأول: أنه إذا خلق النافع سمي نافعًا، وإذا خلق المؤلم سمي ضارًّا.

والمثال الثاني: إذا خلق الحياة سمي محييًا، وإذا خلق الموت سمي مميتًا.

والمثال الثالث: إذا خصهم بالإكرام سمي برًّا لطيفًا، وإذا خصهم بالقهر سمي قهارًا جبارًا.

والمثال الرابع: إذا قلل العطاء سمي قابضًا، وإذا أكثره سمي باسطًا.

والمثال الخامس: إن جارى ذوي الذنوب بالعقاب سمي منتقمًا، وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفوًّا غفورًا رحيمًا رحمانًا.

المثال السادس: إن حصل المنع والإعطاء في الأموال سمي قابضًا باسطًا، وإن حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضًا رافعًا.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار.

وإذا عرفت هذا فنقول: هاهنا دقائق لا بدّ منها:

فالدقيقة الأولى: أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه، فقولنا: (المعز المذل) وقولنا: (المحيي المميت) يتقابلان تقابل الضدين، وأما قولنا: (القابض الباسط، الخافض الرافع) فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود؛ لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير، والخفض عبارة أن لا يعطيه الجاه الكبير، أما الإعزاز والإذلال فهما متضادان؛ لأنه فرق بين أن لا يعزه وبين أن يذله.

والدقيقة الثانية: أنه قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة، ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف، وله أمثلة: المثال الأول: الرؤف الرحيم، يقرب من هذا الباب إلا أن الرءوف أميل إلى جانب إيصال النفع، والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر، والمثال الثاني: الفاتح، والفتاح، والنافع والنفاع، والواهب والوهاب، فالفاتح يُشعر بأحداث سبب الخير، والواهب يُشعر بإيصال ذلك الخير إليه، والنافع يُشعر بإيصال ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به، وإذا وقفت على هذا القانون المعتبر في هذا الباب، أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الأسماء.

الباب السادس

في الأسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم أن القرآن مملوء منه، وطريق الضبط فيه أن يقال: ذلك السلب إما أن يكون عائدًا إلى الذات، أو إلى الصفات، أو إلى الأفعال:

أما السلوب العائدة إلى الذات فهي قولنا: إنه تعالى ليس كذا ولا كذا، كقولنا: إنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالاً ولا محلاً، واعلم أنا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة، لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية، فلا جرم يحصل هاهنا سلوب غير متناهية، ومن جملتها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد:٣٨] وقوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام:١٣٣] لأن كونه غنيًّا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره، ومنه أيضًا قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص:٣].

وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله

تعالى عنها، فمنها ما يكون من باب أضداد العلم، ومنها ما يكون من باب أضداد القدرة، ومنها ما يكون من باب أضداد الاستغناء، ومنها ما يكون من باب أضداد الوحدة: ومنها ما يكون من باب أضداد العلم فأقسام:

أحدها: نفي النوم، قال تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة :٢٥٥].

وثانيها: نفي النسيان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم :٦٤].

وثالثها: نفي الجهل، قال تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ :٣].

ورابعها: أن علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره، فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن. وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام:

أحدها: أنه منزه في أفعاله عن التعب والنَّصَب، قال تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق :٣٨].

وثانيها: أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمُدة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل :٤٠].

وثالثها: أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل :٧٧].

ورابعها: نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران :١٨١].

وأما السلوب العائدة إلى صفة الاستغناء: فكقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام :١٤] ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون :٨٨].

وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة - وهو مثل نفي الشركاء والأضداد والأنداد - فالقرآن مملوء منه.

وأما السلوب العائدة إلى الأفعال - وهو أنه لا يفعل كذا وكذا: - فالقرآن مملوء منه:

أحدها: أنه لا يخلق الباطل، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص :٢٧] وقال تعالى حكاية عن المؤمنين: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران :١٩١].

وثانيها: أنه لا يخلق اللعب، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان :٣٨، ٣٩].

وثالثها: لا يخلق العبث؛ قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [المؤمنون :١١٥، ١١٦].

ورابعها: أنه لا يرضى بالكفر، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر :٧].

وخامسها: أنه لا يريد الظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر :٣١].

وسادسها: أنه لا يحب الفساد، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة :٢٠٥].

وسابعها: أنه لا يعاقب من غير سابقة جُرم، قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ﴾ [النساء: ١٤٧].

وثامنها: أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين، قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧].

وتاسعها: أنه ليس لأحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] وقال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

وعاشرها: أنه لا يخلف وعده ووعيده، قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩].

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال - غير متناهية، فيحصل من هذا الجنس أيضًا أقسام غير متناهية من الأسماء.

إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب:

فمنها: القدوس والسلام، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص، فالقدوس سلب عائد إلى الذات، والسلام سلب عائد إلى الصفات.

وثانيها: العزيز، وهو الذي لا يوجد له نظير.

وثالثها: الغفار، وهو الذي يُسقط العقاب عن المذنبين.

ورابعها: الحليم، وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة، ومع ذلك فإنه لا يمتنع من إيصال الرحمة.

وخامسها: الواحد، ومعناه أنه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة، ولا يشاركه أحد في حقيقة المخصوصة، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهية، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش.

وسادسها: الغني، ومعناه كونه منزهًا عن الحاجات والضرورات.

وسابعها: الصبور، والفرق بينه وبين الحليم أن الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه، والحليم هو الذي يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من إيصال نعمته إليه. وقس عليه البواقي والله الهادي.



الباب السابع

في الأسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الإضافية

وفيه فصول:

الفصل الأول

في الأسماء الحاصلة بسبب القدرة

والأسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة:

الأول: القادر، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام:٦٥] وقال في أول سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة:٣، ٤] وقال في آخر السورة: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة:٤٠].

الثاني: القدير، قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك:١] وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرًا.

الثالث: المقتدر، قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف:٤٥] وقال: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾ [القمر:٥٥].

الرابع: عَبَّر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة، قال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات:٢٣]، واعلم أن لفظ (الملك) يفيد القدرة أيضًا بشرط خاص.

ثم إن هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة:

فالأول: المالك، قال الله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة:٣].

الثاني: المَلِك، قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [طه:١١٤] وقال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾ [الحشر:٢٣] وقال: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٢] واعلم أن ورود لفظ الملك في القرآن أكثر من ورود لفظ المالك، والسبب فيه أن الملك أعلى شأنًا من المالك.

الثالث: مالك الملك، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران:٢٦].

الرابع: المليك، قال تعالى: ﴿عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾ [القمر:٥٥].

الخامس: لفظ المُلك، قال تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان:٢٦] وقال تعالى: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة:١٠٧].

واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة، وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة:

الأول: القوي، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج:٤٠].

الثاني: ذو القوة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨].

الفصل الثاني

في الأسماء الحاصلة بسبب العلم

وفيه ألفاظ:

الأول: العلم وما يشتق منه، وفيه وجوه:

الأول: إثبات العلم لله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١] وقال تعالى: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

الاسم الثاني: العالم، قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣].

الثالث: العليم، وهو كثير في القرآن.

الرابع: العلام، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩].

الخامس: الأعلم، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

السادس: صيغة الماضي، قال تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

السابع: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧] وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل: ١٩].

الثامن: لفظ علَّم من باب التفعيل، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وقال في حق الملائكة ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢] وقال: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣] وقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١-٢]. واعلم أنه لا يجوز أن يقال: (إن الله معلم) مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة.

التاسع: لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى؛ لأنها وإن أفادت المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء، وذلك في حق الله تعالى محال.

اللفظ الثاني من ألفاظ هذا الباب: لفظ الخبر والخبرة، وهو كالمرادف للعلم، حتى قال بعضهم في حد العلم: إنه الخبر.

إذا عرفت هذا فنقول: ورد لفظ (الخبير) في حق الله تعالى في حد العلم: إنه الخبر، إذا عرفت هذا فنقول: ورد لفظ (الخبير) في حق الله تعالى كثيرًا في القرآن، وذلك أيضًا يدل على العلم.

النوع الثالث من الألفاظ: الشهود والمشاهدة، ومنه (الشهيد) في حق الله تعالى، إذا فسرناه بكونه مشاهدًا لها عالمًا بها، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام.

النوع الرابع: الحكمة، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم، وقد يراد بها أيضًا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي.

النوع الخامس: اللطيف، وقد يراد به العلم بالدقائق، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة.

الفصل الثالث

في الأسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام، وما يجري مجراه

اللفظ الأول: الكلام، وفيه وجوه:

الأول: لفظ الكلام، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة :٦]

الثاني: صيغة الماضي من هذا اللفظ، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء :١٦٤] وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف :١٤٣] .

الثالث: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى :٥١] .

اللفظ الثاني: القول، وفيه وجوه:

الأول: صيغة الماضي، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة :٣٠] ونظائره كثيرة في القرآن.

الثاني: صيغة المستقبل، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ [البقرة :٦٨] .

الثالث: القيل والقول، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء :١٢٢] وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق :٢٩] .

اللفظ الثالث: الأمر، قال تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم :٤] وقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف :٥٤] وقال حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة :٦٧] .

اللفظ الرابع: الوعد، قال تعالى: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ﴾ [التوبة :١١١] وقال تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [يونس :٤].

اللفظ الخامس: الوحي، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى :٥١] وقال: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم :١٠].

اللفظ السادس: كونه تعالى شاكرًا لعباده، قال تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء :١٩] ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء :١٤٧].



الفصل الرابع

في الإرادة وما يقرب منها

فاللفظ الأول: الإرادة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

اللفظ الثاني: الرضا، قال تعالى: ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر:٧] وقال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر:٧] وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح:١٨] وقال في صفة السابقين الأولين: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة:١١٩] وقال حكاية عن موسى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه:٨٤].

اللفظ الثالث: المحبة، قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤] وقال: ﴿وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:٢٢٢].

اللفظ الرابع: الكراهة، قال تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء:٣٨] وقال: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة:٤٦] قالت الأشعرية: الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة: بل هي صفة أخرى سوى الإرادة، والله أعلم.

الفصل الخامس

في السمع والبصر

قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] وقال تعالى: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء:١] وقال تعالى: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه:٤٦] وقال: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم:٤٢] وقال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣].

فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الإضافية.

الفصل السادس

في الصفات الإضافية مع السلبية

اعلم أن (الأول) هو الذي يكون سابقًا على غيره ولا يسبقه غيره، فكونه سابقًا على غيره إضافة، وقولنا: (أنه لا يسبقه غيره) فهو سلب، فلفظ (الأول) يفيد حالة متركبة من إضافة وسلب، (والآخر) هو الذي يبقى بعد غيره، ولا يبقى بعده غيره، والحال فيه كما تقدم، أما لفظ (الظاهر) فهو إضافة محضة؛ لأن معناه كونه ظاهرًا بحسب الدلائل، وأما لفظ (الباطن) فهو سلب محض؛ لأن معناه كونه خفيًا بحسب الماهية.

ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب (القيوم) لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين:

أحدهما: أن لا يكون محتاجًا إلى شيء سواه ألبتة، وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود

في ذاته وفي جملة صفاته.

والثاني: أن يكون كل ما سواه محتاجًا إليه في ذواتها وفي جملة صفاتها، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه، فالأول سلب، والثاني إضافة ومجموعها هو القيوم.

الفصل السابع

في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والإضافية والسلبية

فمنها قولنا: (الإله) وهذا الاسم يفيد الكل؛ لأنه يدل على كونه موجودًا، وعلى كيفيات ذلك الوجود، أعني كونه أزليًّا أبديًّا واجب الوجود لذاته، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه، وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين، واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام، وهل يجوز ذلك في دين الإسلام؟ المشهور أنه لا يجوز، وقال بعضهم: إنه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار: يا إله الآلهة. وهو بعيد، وأما قولنا: (الله) فسيأتي بيان أنه اسمُ عَلَم لله تعالى، فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات؟ فنقول: لا شك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائمًا مقام تلك الإشارة، ثم اختلفوا في أن الإشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات؟ فإن قلنا: إنها تتناول الصفات، كان قولنا: (الله) دليلاً على جملة الصفات، فإن قالوا: الإشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله. قلنا: الإشارة في حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية، والإشارة العقلية قد تتناول السلوب.

الفصل الثامن

في الأسماء التي اختلف العقلاء فيها أنها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

الأسماء المختلف في مرجعها:

هذا البحث إنما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون: الموجود إما أن يكون متحيزًا، وإما أن يكون حالاً في المتحيز: أما الذي لا يكون متحيزًا ولا حالاً في المتحيز - فكان خارجًا عن القسمين - فذاك محض العدم. وأما أهل التوحيد والتقديس فيقولون: أما المتحيز فهو منقسم، وكل منقسم فهو محتاج، فكل متحيز هو محتاج، فما لا يكون محتاجًا امتنع أن يكون متحيزًا، وأما الحالُّ في المتحيز فهو أَوْلى بالاحتياج، فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متحيزًا أو حالاً في المتحيز.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: هاهنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان: فمنها (العظيم) وذلك لأن أهل التشبيه قالوا: معناه أن ذاته أعظم في الحجمية

والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش، ومنها (الكبير) وما يشتق منه، وهو لفظ (الأكبر) ولفظ (الكبرياء) ولفظ (المتكبر).

واعلم أني ما رأيت أحدًا من المحققين بيَّن الفرق بينهما، إلا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه:

الأول: أنه جاء في الأخبار الإلهية أنه تعالى يقول: «**الكبرياء ردائي والعظمة إزاري**»، فجعل الكبرياء قائمًا مقام الرداء، والعظمة قائمة مقام الإزار. ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الإزار، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالاً من صفة العظمة.

والثاني: أن الشريعة فرقت بين الحالين، فإن المعتاد في دين الإسلام أن يقال في تحريمه الصلاة (الله أكبر) ولم يقل أحد (الله أعظم) ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة.

الثالث: أن الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكبر والمتكبر، بخلاف العظيم فإن لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله.

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى، فقال: ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة:٢٥٥] وقال في آية أخرى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْۖ قَالُواْ ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ:٢٣].

إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما، فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الإرشاد والتعليم: يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيرًا، سواء استكبره غيره أم لا، وسواء عرف هذه الصفة أحد أو لا، وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عَرَضية، والذاتي أعلى وأشرف من العَرَضي، فهذا هو الممكن في هذا المقام، والعلم عند الله.

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة: الألفاظ المشتقة من (العلو) فمنها قوله تعالى: ﴿ٱلْعَلِيُّ﴾ [البقرة:٢٥٥] ومنها قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى:١] ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الإطباق وهو أنهم كلما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم: (تعالى) لقوله تعالى في أول سورة النحل: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١].

إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا: معنى علوه وتعاليه كونه موجودًا في جهة فوق، ثم هؤلاء منهم من قال: إنه جالس فوق العرش. ومنهم من قال: إنه مباين للعرش ببعد متناهٍ. ومنهم من قال: إنه مباين للعرش ببعد غير متناهٍ.

وكيف كان فإن المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار، وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة، وأما أهل التنزيه والتقديس فإنهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار:

أحدها: أنه عظيم بحسب مدة الوجود، وذلك لأنه أزلي أبدي، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام.

وثانيها: أنه عظيم في العلم والعمل.

وثالثها: أنه عظيم في الرحمة والحكمة.

ورابعها: أنه عظيم في كمال القدرة، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزهًا عن صفات النقائص والحاجات.

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات، وأما لفظ العلي فعند الكل من أسماء الصفات، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزهًا عن كل ما لا يليق بالإلهية، فهذا تمام البحث في هذا الباب.

الفصل التاسع

في الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة

اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأَعْرَف الأقسام الثلاثة قولنا: (أنا) لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه، وأوسط هذه الأقسام قولنا: (أنت) لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرًا؛ فلأجل كونه خطابًا للغير يكون دون قوله: (أنا) ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرًا يكون أعلى من قوله: (هو) فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله: (أنا) وأوسطها (أنت) وأدناها (هو) وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ، أما لفظ (أنا) فقال في أول سورة النحل: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل :٢]وفي سورة طه ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه :١٤]وأما لفظ (أنت) فقد جاء في قوله: ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ﴾ [الأنبياء :٨٧]وأما لفظ (هو) فقد جاء كثيرًا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة :١٦٣]وآخرها في سورة المزمل وهو قوله: ﴿رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل :٩]وأما ورود هذه الكلمة مقرونًا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠]ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه.

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول: أما قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل :٢]فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله؛ لأن تلك الكلمة تقتضي إثبات الإلهية لذلك القائل، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه، واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله: (أنا) وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به، لا سيما في حق

الحق تعالى، فثبت أن قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل:٢] لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى، وأما الدرجة الثانية وهي قوله: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ﴾ [الأنبياء:٨٧] فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرًا لا غائبًا، لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يَصَر غائبًا عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة، وأما الدرجة الثالثة وهي قوله: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة:١٦٣] فهذا يصح من الغائبين.

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد، وكمال التجلي ونقصانه، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية، فكل مَن صَدَق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب، وبالعكس، وعن هذا قال الشاعر:

أيا غَائِبًا حَاضِرًا فِي الفُؤادِ سَلامٌ علَى الغائِبِ الحاضِرِ

ويحكى أن الشبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين: قل: (لا إله إلا الله) فقال:

إنَّ بَيتًا أَنتَ ساكِنُهُ غَيرُ مُحتاجٍ إلى السُّرُجِ
وجهُكَ المأمولُ حجَّتُنا يوم يأتي النَّاسُ بالحُجَجِ

واعلم أن لفظ (هو) فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه، وبعضها لا يمكن، قال مصنف الكتاب: وأنا بتوفيق الله كتبت أسرارًا لطيفة، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة (هو) أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرًا، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرًا عجيبًا في القلب لا يصل البيان إليه، ولا ينتهي الشرح إليه، فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول: فيه أسرار:

الأول: أن الرجل إذا قال: (يا هو) فكأنه يقول: من أنا حتى أعرفك، ومن أنا حتى أكون مخاطِبًا لك، وما للتراب ورب الأرباب، وأي مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم؟! فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات؛ فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال: يا هو.

والفائدة الثانية: أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم، ففيه أيضًا دلالة على أنه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى فهو محض العدم؛ لأن القائل إذا قال: (يا هو) فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا: (هو) صالحًا لهما جميعًا، فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله: (هو) فلما قال: (يا هو) فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفي صرف، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وهذان المقامان في الفناء عن

كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلال، ولا يحصلان إلا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله: (يا هو).

والفائدة الثالثة: أن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته، لم يكن مستغرقًا في معرفة الله تعالى؛ لأنه إذا قال: (يا رحمن) فحينئذٍ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالبًا للحصة، وكذلك إذا قال: (يا كريم، يا محسن، يا غفار، يا وهاب، يا فتاح) وإذا قال: (يا ملك) فحينئذٍ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه إليه فيطلب شيئًا منها، وقس عليه سائر الأسماء، أما إذا قال: (يا هو) فإنه يعرف أنه هو، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره ألبتة، فحينئذٍ يحصل في قلبه نور ذكره، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل.

والفائدة الرابعة: أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق إما صفات الجلال، وإما صفات الإكرام: أما صفات الجلال فهي قولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا عَرَض ولا في المكان ولا في المحل، وهذا فيه دقيقة؛ لأن من خاطب السلطان فقال: أنت لستَ أعمى ولستَ أصم ولست كذا ولا كذا ويعد أنواع المعايب والنقصانات، فإنه يستوجب الزجر والحجر والتأديب، ويقال: إن مخاطبته بنفي هذه الأشياء عنه إساءة في الأدب، وأما صفات الإكرام فهي كونه خالقًا للمخلوقات مرتبًا لها على النظام الأكمل، وهذا أيضًا فيه دقيقة من وجهين:

الأول: لا شك أن كمال الخالق أعلى وأجلُّ من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها، فإذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقًا لهذه المخلوقات، فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق، وذلك يقتضي تعريف الكامل المتعالي بطريق في غاية الخسة والدناءة، وذلك سوء أدب.

والثاني: أن الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء، فإنه يستوجب الزجر والحجر، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش إلى آخر الخلاء الذي لا نهاية له إلى ما في خزائن قدرة الله - أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء إلى جميع خزائن الدنيا، فإذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب، فثبت أن مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات، إلا أن هاهنا سببًا يرخص في ذكر هذه المدائح، وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال، فالإنسان إذا أراد جذبها إلى عتبة عالم القدس احتاج إلى أن ينبهها على كمال الحضرة المقدسة، ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقين، أعني ذكر صفات الجلال وصفات الإكرام، فيواظب على هذين النوعين حتى تُعْرِض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس، فإذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة، وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول: (يا هو) كأن العبد يقول: أُجل حضرتك أن أمدحك وأثني

عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو بإسناد كمالات المخلوقات إليك، فإن كمالك أعلى وجلالك أعظم، بل لا أمدحك ولا أثني عليك إلا بهويتك من حيث هي، ولا أخاطبك أيضًا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح: إني قد بلغت مبلغًا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود. ولكني لا أزيد على قولي (هو) ليكون إقرارًا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته، ويكون إقرارًا بأن حضرته أعلى وأجلّ من أن يناسبه حضور المخلوقات، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار في مقامات التجلي والمكاشفات، فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار.

الفائدة الخامسة: في هذا الذكر: أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق إلى الله، والشوق إلى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة، إنما قلنا: إن المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق إلى الله، وذلك لأن كلمة (هو) ضمير الغائب، فالعبد إذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق، ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة، وإنما كانت بسبب أنه موصوف بنقصانات الحدوث والإمكان، ومعيوب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان، فإذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات، فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والإبداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء، فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحادثات، واعتقد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر، فصارت تلك الكمالات مشعورًا بها من وجه دون وجه، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها، وإذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق، وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان أسهل، كان شوقه إلى الترقي عن تلك الدرجة أقوى وأكمل، فثبت أن لفظ (هو) يفيد الشوق إلى الله تعالى، وإنما قلنا: إن الشوق إلى الله أعظم المقامات، وذلك لأن الشوق يفيد حصول آلام ولذات متوالية متعاقبة؛ لأن بقدر ما يصل يلتذ، وبقدر ما يمتنع وصوله إليه يتألم، والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور، وذلك يدل على أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات، فثبت أن المواظبة على ذكر كلمة (هو) تورث الشوق إلى الله تعالى، وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة، فيلزم أن يقال: المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسنى الدرجات.

الفائدة السادسة: في شرح جلالة هذا الذكر: واعلم أن المقصود لا يتم إلا بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العلم على قسمين: تصور، وتصديق: أما التصور فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم ألبتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي، أما

التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة، ثم إن النفس تحكم عليها إما بوجود شيء أو عدمه، إذا عرفت هذا فنقول: التصور مقام التوحيد، وأما التصديق فإنه مقام التكثير.

المقدمة الثانية: أن التصور على قسمين: تصور يتمكن العقل من التصرف فيه، وتصور لا يمكنه التصرف فيه:

أما القسم الأول: فهو تصور الماهيات المركبة، فإنه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة استحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب، وهذا التصرف عمل وفكر، وتصرف من بعض الوجوه.

وأما القسم الثاني: فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعمل عملاً يتوسل به إلى استحضار تلك الماهية، فثبت بما ذكرنا أن التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة إلى التصور، وأن التصور توحيد بالنسبة إلى التصديق، وثبت أيضًا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة، وإذا عرفت هذا فنقول: قولنا في الحق سبحانه وتعالى: (يا هو) هذا تصور محض خالٍ عن التصديق، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة، فكان قولنا: (يا هو) نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة، وهو أعظم المقامات.

الفائدة السابعة: أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه، أو بالأجزاء الداخلة فيه، أو بالأمور الخارجة عنه.

أما القسم الأول - وهو تعريفه بنفسه - فهو محال؛ لأن المُعَرَّف سابق على المُعَرِّف، فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به، وذلك محال.

وأما القسم الثاني - وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه - فهذا في حق الحق محال؛ لأن هذا إنما يجري في الماهية المركبة، وذلك في حق الحق محال.

وأما القسم الثالث - وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه - فهذا أيضًا باطل محال؛ لأن أحوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئًا من أحوال القديم الواجب لذاته؛ لأنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ما سواه، ولما كان كذلك امتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة، فإذا كان كذلك فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة، فلم يبق طريق إليه إلا من جهة واحدة، وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة إليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور، فقول الذاكر: (يا هو) توجيه لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة.

الفائدة الثامنة: أن الرجل إذا دخل على المَلِك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة، فقد يصير بحيث تستولي عليه تلك المهابة وتلك

السلطة فيصير غافلاً عن كل ما سواه، حتى أنه ربما كان جائعًا فينسى جوعه، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة، وربما رأى أباه أو ابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما، وكل ذلك لأن استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره، فكذلك العبد إذا قال: (يا هو) وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية، وجب أن يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة، وعلى فكره الغفلة، فيصير غائبًا عن كل ما سوى تلك الهوية، معزولاً عن الالتفات إلى شيء سواها، وحينئذٍ لا يبقى معه في تلك الحالة إلا أن يقول بعقله: (هو) وبلسانه: (هو).

فإذا قال العبد: (هو) وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة، فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها.

الفائدة التاسعة: من فوائد هذا الذكر العالي: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ جَعَلَ هُمُومَهُ هَمًّا وَاحِدًا كَفَاهُ اللَّهُ هُمُومَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**»[1] فكأن العبد يقول: همومي في الدنيا والآخرة غير

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه ابن ماجه في (المقدمة)، باب (الانتفاع بالعلم والعمل به) (١/ ٩٥) حديث رقم (٢٥٧)، قال: حدثنا علي بن محمد والحسين بن عبد الرحمن قالا: حدثنا عبد الله بن نمير به. وقال: قال أبو الحسن: حدثنا حازم بن يحيى، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير قالا: ثنا بن نمير، عن معاوية النصري، وكان ثقة، ثم ذكر الحديث نحوه بإسناده. وابن أبي شيبة في (مصنفه) (٧/ ٧٦) حديث رقم (٣٤٣١٣) قال: حدثنا ابن نمير قال: حدثنا معاوية النصري به. والبزار في مسنده (٥/ ٦٨) حديث رقم (١٦٣٨) من طريق نهشل القرشي، عن الضحاك، عن الأسود بن يزيد، عن عبد الله. والشاشي في (مسنده) (١/ ٣٣٨) حديث رقم (٣١٧) من طريق عبد الله بن نمير به. وأحمد في (الزهد) (١/ ١٣٧) حديث رقم (٢٧٤) قال: أخبرنا أبو بكر، أخبرنا ابن نمير به. وقال البوصيري في (مصباح الزجاجة) (١/ ٣٨) هذا إسناد ضعيف فيه نهشل بن مسعد. قال البخاري: روى عن معاوية النصري أحاديث مناكير. وقال الحاكم: روى عن الضحاك المعضلات. وقال أبو سعيد النقاش: روى عنه الضحاك الموضوعات. وأورده الدارقطني في (العلل) (٥/ ٤١) حديث رقم (٦٨٨)، وقال: فقال: يرويه معاوية بن سلمة النصري، وهو كوفي لا بأس به، عن نهشل، عن الضحاك، عن الأسود حدث به عبد الله بن نمير، واختلف عنه؛ فرواه عنه: ابنه محمد، وأبو كريب وغيرهما بهذا الإسناد، وخالفهم محمد بن بشر العبدي، فرواه عن: ابن نمير، عن معاوية، عن نهشل، عن الضحاك، عن علقمة والأسود، ولم يتابع على ذكر علقمة، وأحسب بن نمير حدث به قديمًا، فذكر به علقمة، ثم سكت عن ذكره بعد ذلك؛ لأن كل من رواه عنه من المتأخرين لم يذكره عنه، حدثنا أحمد بن محمد بن سعدان الصيدلاني قال: ثنا سعيد بن أيوب، حدثنا عبد الله بن نمير، ثنا معاوية النصري، عن نهشل، عن الضحاك، عن الأسود بن يزيد، قال عبد الله بن مسعود: (لو أن أهل العلم صانوا العلم ووضعوه ثَمَّ أهله - سادوا به أهل زمانهم، ولكن بذلوه لأهل الدنيا؛ لينالوا به من على أهلها» سمعت نبيكم ﷺ يقول: «من جعل الهموم همًّا واحدًا، هم آخرته كفاه الله هم دنياه، ومن تشعبت به الهموم أحوال الدنيا، لا يبالي الله في أي أوديتها هلك» تفرد ابن معاوية، عن نهشل، ولم يروه عبد الله بن نمير. ورواه محمد بن بشر العبدي، عن ابن نمير، وزاد فيه: علقمة، حدثنا بذلك: محمد بن إبراهيم بن نيروز، ثنا عبدة بن عبد الله الصفار، ثنا محمد بن بشر، ثنا عبد الله بن نمير، وثنا محمد بن أحمد بن أبي الثلج قال: حدثني أحمد بن يحيى الصوفي، ثنا محمد بن بشر، ثنا الثقة الرضا عبد الله بن نمير، عن معاوية النصري، عن نهشل، عن الضحاك بن مزاحم، عن علقمة والأسود، عن عبد الله قال؛ «لو أن أهل العلم. . .» الحديث إلى آخر السند، تفرد به ابن بشر عن عبد الله بن نمير. وحسنه الألباني في (صحيح ابن ماجه) (قلت): لعله=

متناهية، والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها إلا الموصوف بقدرة غير متناهية، ورحمة غير متناهية، وحكمة غير متناهية، فعلى هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات إلا الله سبحانه وتعالى، فأنا أجعل همي مشغولاً بذكره فقط، ولساني مشغولاً بذكره فقط، فإذا فعلتُ ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة.

الفائدة العاشرة: أنِ العقل لا يمكنه الاشتغال بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر، فإذا وَجَّه فكره إلى شيء، يبقى معزولاً عن غيره، فكأن العبد يقول: كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء، فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره، فإذا كان هذا لازمًا فالأولى أن أجعل قلبي وفكري مشغولاً بمعرفة أشرف المعلومات، وأجعل لساني مشغولاً بذكر أشرف المذكورات؛ فلهذا السبب أواظب على قوله: (يا هو).

الفائدة الحادية عشرة: أن الذكر أشرف المقامات، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «**إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلإٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَئِهِ**» وإذا ثبت هذا فنقول: أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «**مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ مَسْأَلَتِي، أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ مِمَّا أُعْطِي السَّائِلِينَ**».

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: العبد فقير محتاج، والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولاً على السؤال، فإذا قال الفقير للغني (يا كريم) كان معناه أكرِمْ، وإذا قال له: (يا نفاع) كان معناه طلب النفع، وإذا قال: (يا رحمن) كان معناه ارحم، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليًا عن السؤال والطلب، أما إذا قال: (يا هو) كان معناه خاليًا عن الإشعار بالسؤال والطلب، فوجب أن يكون قولنا: (هو) أعظم الأذكار.

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب: يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا إله إلا هو، يا أزل، يا أبد، يا دهر، يا ديهار، يا ديهور، يا من هو الحي الذي لا يموت.

ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول: (لا إله إلا الله) توحيد العوام، (ولا إله إلا هو) توحيد الخواص. ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان:

أما القرآن فإنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [القصص: ٨٨] ثم قال بعده: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] معناه إلا هو، فذكر قوله: (إلا هو) بعد قوله: (لا إله) فدل ذلك على أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة.

وأما البرهان فهو أن من الناس من قال: إن تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها، بل

=حسنه بشواهده عند الترمذي وغيره، أما هذا الإسناد فهو ضعيف، فنسبه نهشل القرشي، وهو: نهشل بن سعيد، فهو متروك، وكذبه إسحاق بن راهويه، كما قال ابن حجر. وقال الذهبي: واهٍ.

لا تأثير له إلا في إعطاء صفة الوجود لها، فقلت: فالوجود أيضًا ماهية، فوجب أن لا يكون الوجود واقعًا بتأثيره، فإن التزموا ذلك وقالوا: (الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود) فنقول: تلك الموصوفية إن لم تكن مفهومًا مغايرًا للماهية والوجود امتنع إسنادها إلى الفاعل، وإن كانت مفهومًا مغايرًا فذلك المفهوم المغاير لا بدّ وأن يكون له ماهية؛ وحينئذٍ يعود الكلام، فثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر، وينفي الصنع والصانع بالكلية، وذلك باطل، فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات، فكل ما بالغير فإنه يرتفع بارتفاع الغير، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة، فبقدرته صارت الماهيات ماهيات، وصارت الحقائق حقائق، وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت، وعند هذا يظهر صدق قولنا: (لا هو إلا هو) أي: لا تَقُّرر لشيء من الماهيات ولا تَخصُّص لشيء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه، فثبت أنه (لا هو إلا هو) والله أعلم.

الباب الثامن

في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى

وفيه مسائل:

هل أسماؤه تعالى توقيفية؟

المسألة الأولى: اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية: قال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان واردًا في القرآن والأحاديث الصحيحة. وقال آخرون: كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز، وإلا فلا. وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه: الاسم غير، والصفة غير، فاسمي محمد، واسمك أبو بكر، فهذا من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً فقيهًا كذا وكذا، إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إنا نصف الله تعالى بكونه عالمًا ولا نصفه بكونه طبيبًا ولا فقيهًا، ولا نصفه بكونه متيقنًا ولا بكونه متبينًا، وذلك يدل على أنه لا بدّ من التوقيف.

وأجيب عنه فقيل: أما الطبيب فقد ورد؛ نُقل أن أبا بكر لما مرض قيل له: نحضر الطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني. وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه. وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى، وأما المتيقن فهو مشتق من يقن الماء في الحوض: إذا اجتمع فيه، فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في حق الله تعالى محال، وأما التبيين فهو

عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك لأن التبيين مشتق من البينونة والإبانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة؛ فلهذا السبب سمي ذلك بيانًا وتبيينًا، ومعلوم أن ذلك في حق الله تعالى محال.

واحتج القائلون بأنه لا حاجة إلى التوقيف بوجوه:

الأول: أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية، وإن شيئًا منها لم يرد في القرآن ولا في الأخبار، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها.

الثاني: أن الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[الأعراف:١٨٠] والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال، فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسمًا حسنًا، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكًا بهذه الآية.

الثالث: أنه لا فائدة في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثًا.

وأما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله تعالى عليه: فحجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب، ففي حق الله أَوْلى، أما ذِكْر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع، فكذلك في حق البارئ تعالى.

المسألة الثانية: اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى، ونحن نعد منها صورًا:

أحدها: الاستهزاء، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[البقرة:١٥] ثم إن الاستهزاء جهل، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة:٦٧].

وثانيها: المكر، قال تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[آل عمران:٥٤].

وثالثها: الغضب، قال تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾[الفتح:٦].

ورابعها: التعجب، قال تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾[الصافات:١٢] فمن قرأ (عجبتُ) بضم التاء كان التعجب منسوبًا إلى الله، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء.

وخامسها: التكبر، قال تعالى: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾[الحشر:٢٣] وهو صفة ذم.

وسادسها: الحياء، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾[البقرة:٢٦] والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح.

واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم

القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في الحق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، وقس الباقي عليه.

المسألة الثالثة: رأيت في بعض (كتب التذكير) أن لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف منها في القرآن والأخبار الصحيحة، وألف منها في التوراة، وألف في الإنجيل، وألف في الزبور، ويقال: ألف آخر في اللوح المحفوظ، ولم يصل ذلك الألف إلى عالم البشر.

وأقول: هذا غير مستبعد، فإنا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والإضافات غير متناهية، ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحًا بليغًا، بل نقول: كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الأعلى وتدبير العالم الأسفل أكثر - كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر، ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر، فمن طالع تشريح بدن الإنسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الإنسان، فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم، ثم إن مَن وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الإنسان، صار ذلك منبهًا للعقل على أن الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه؛ وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من العصب سبعة، عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو أربعة، عرف بالجبلة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الأقسام. ثم إن العقل يعلم أن كل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى شظايا دقيقة، وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم إلى أقسام أخر، وكل واحد من تلك الأقسام يتصل بعضو معين اتصالاً معينًا، ويكون وصول ذلك القسم إلى ذلك العضو في ممر معين، إلا أنها لما كثرت ودقت، خرجت عن ضبط العقل، فثبت أن تلك العشرة آلاف تنبه العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن - خارج عن التعديد والتحديد والإحصاء والاستقصاء، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل إلى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته، فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى ولصفاته العليا، وذكَر جالينوس في كتاب (منافع الأعضاء) أنه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور، قال: وإنما تركت كتابتها ضنة بها لشرفها، فرأيت في بعض الليالي كأن ملكًا نزل من السماء وقال: جالينوس، إن إلهك يقول: لمَ أخفيت حكمتي عن عبادي؟! قال: فلما انتهيت صنفت في هذا المعنى كتابًا مفردًا، وبالغت في شرحه!! فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لأسماء الله الحسنى.

المسألة الرابعة: إنا نرى في كتب الطلسمات والعزائم أذكارًا غير معلومة ورقى غير مفهومة،

وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة.

وأقول: لا شك أن الكتابة دالة على الألفاظ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية، فتلك الرقى إن لم يكن فيها دلالة على شيء أصلاً لم يكن فيها فائدة. وإن كانت دالة على شيء فدلالتها إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه، وإما أن تكون دالة على شيء آخر: أما الثاني فإنه لا يفيد؛ لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب، فبقي أن يقال: إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء، فنقول: ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها، كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر، فوجب أن تكون هذه الأذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات، لكن لقائل أن يقول: إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة، فإذا قرءوا هذه الأذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية، لم يقوَ تأثرهم عن الإلهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير، أما إذا قرءوا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئًا وحصلت عندهم أوهام أنها كلمات عالية استولى الخوف والفزع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وتوجه إلى عالم القدس، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير، فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهولة.

المسألة الخامسة: إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة، والعاقل لا بدّ وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر، والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة، وبعضها قاسية قاهرة، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل إليها، وبعضها مُحبة للرياسة والاستعلاء، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه، ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منهجًا معينًا وطريقًا مبينًا في الإرادة والكراهة والرغبة والرهبة، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنما تأثير الرياضة في أن تُضعف تلك الأخلاق ولا تستولي على الإنسان، فأما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «**النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ**» وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ**».

إذا عرفت هذا فنقول: الجنسية علة الضم، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى عين، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم، فإذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعًا، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهروردي كان يأمر المريد بالأربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة

والتسعين وكان ينظر إلى وجهه فإن رآه عديم التأثر عند قراءتها عليه قال له: اخرج إلى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فإنك ما خُلقت لهذا الطريق. وإن رآه متأثرًا عند سماع اسم خاص مزيد التأثر أمره بالمواظبة على ذلك الذكر، وأقول: هذا هو المعقول، فإنه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبًا لحالة مخصوصة، فإذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة إلى الفعل سهلاً هينًا يسيرًا، وليكنْ هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الأسماء، والله الهادي.

الباب التاسع

في المباحث المتعلقة بقولنا: (الله)

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم عَلَم لله تعالى، وأنه ليس بمشتق ألبتة، وهو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء، ويدل عليه وجوه، وحجج:

الحجة الأولى: أنه لو كان لفظًا مشتقًا لكان معناه معنى كليًّا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه؛ لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقًّا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين، ولو كان كذلك لما كان قولنا: (لا إله إلا الله) توحيدًا حقًّا مانعًا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين؛ لأن بتقدير أن يكون الله لفظًا مشتقًا كان قولنا: (الله) غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة، وحينئذٍ لا يكون قولنا: (لا إله إلا الله) موجبًا للتوحيد المحض، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا: (لا إله إلا الله) يوجب التوحيد المحض، عَلِمنا أن قولنا: (الله) اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة، وأنها ليست من الألفاظ المشتقة.

الحجة الثانية: أن من أراد أن يذكر ذاتًا معينة ثم يذكره بالصفات، فإنه يذكر اسمه أولاً ثم يذكر عقيب الاسم الصفات، مثل أن يقول: زيد الفقيه النحوي الأصولي، إذا عرفت هذا فنقول: إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولاً لفظة (الله) ثم يذكر عقيبه صفات المدائح، مثل أن يقول: الله العالم القادر الحكيم، ولا يعكسون هذا فلا يقولون: العالم القادر الله، وذلك يدل على أن قولنا: (الله) اسم علم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى قال في أول سورة إبراهيم: ﴿ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[إبراهيم: ١، ٢]؟ قلنا: هاهنا قراءتان منهم من قرأ (الله) بالرفع، وحينئذٍ يزول السؤال؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله، وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا: هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد، وليس المراد أنه جعل قوله (زيد) صفة للعالِم الفاضل، بل المعنى أنه لما قال: (هذه الدار ملك للعالم الفاضل) بقي الاشتباه في أنه مَن ذلك

العالِم الفاضل؟ فقيل عقيبه: (زيد)، ليصير هذا مزيلاً لذلك الاشتباه، ولما لم يلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة، فكذلك في هذه الآية.

الحجة الثالثة: قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥] وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة، وإلا لكذب قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥] فوجب أن يكون المراد اسم العلم، فكل من أثبت لله اسم علم قال: ليس ذاك إلا قولنا: (الله).

واحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوه وحجج:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [الأنعام:٣] وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحشر:٢٢] فإن قوله: (الله) لا بدّ وأن يكون صفة، ولا يجوز أن يكون اسم علم، بدليل أنه لا يجوز أن يقال: هو زيد في البلد، وهو بكر، ويجوز أن يقال: هو العالم الزاهد في البلد، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين: إن الضمير لا يقع موصوفًا ولا صفة، وإذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم.

الحجة الثانية: أن اسم العلم قائم مقام الإشارة، فلما كانت الإشارة ممتنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعًا في حقه.

الحجة الثالثة: أن اسم العلم إنما يصار إليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية، وإذا كان هذا في حق الله ممتنعًا كان القول بإثبات الاسم العلم محالاً في حقه.

والجواب عن الأول: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك جاريًا مجرى أن يقال: هذا زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد؟

والجواب عن الثاني: أن الاسم العلم هو الذي وُضع لتعيين الذات المعينة، ولا حاجة فيه إلى كون ذلك المسمى مشارًا إليه بالحس أم لا، وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة.

المسألة الثانية: الذين قالوا: إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعًا: **الفرع الأول:** أن الإله هو المعبود، سواء عُبد بحق أو بباطل، ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق، وعلى هذا التفسير لا يكون إلهًا في الأزل. واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة؛ وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها، وذلك لأن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب واحد وهو الله تعالى، وما سواه ممكن، والممكن لا يوجب إلا بالمرجح، فكل الممكنات إنما وُجدت بإيجاده وتكوينه إما ابتداء وإما بواسطة، فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله، فثبت أن غاية الإنعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم، فإذا ثبت هذا فنقول: إن غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الإنعام فثبت أن المستحق للعبودية ليس إلا الله تعالى. **الفرع الثاني:** أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب.

وهو جهل وسخف، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن مَن عَبَد الله ليتوصل بعبادته إلى شيء آخر، كان المعبود في الحقيقة هو ذلك

الشيء، فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب، وكان الله تعالى وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود، وهذا جهل عظيم!!

الثاني: أنه لو قال: أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب. لم تصح صلاته.

الثالث: أن من عمل عملاً لغرض آخر كان بحيث لو وُجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة، فمن عَبَد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله، ومن كان كذلك لم يكن محبًّا لله ولم يكن راغبًا في عبادة الله، وكل ذلك جهل، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول، وهو أن يتشرف بخدمة الله؛ لأنه إذا شرع في في الصلاة حصلت النية في القلب، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية، وحصل الذكر في اللسان، وحصلت الخدمة في الجوارح والأعضاء، فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله، فمقصود العبد حصول هذا الشرف.

الفرع الثالث: من الناس مَن طعن في قول من يقول: (الإله هو المعبودِ) من وجوه:

الأول: أن الأوثان عُبدت مع أنها ليست آلهة.

الثاني: أنه تعالى إله الجمادات والبهائم، مع أن صدور العبادة منها محال.

الثالث: أنه تعالى إله المجانين والأطفال، مع أنه لا تصدر العبادة عنها.

الرابع: أن المعبود ليس له بكونه معبودًا صفة؛ لأنه لا معنى لكونه معبودًا إلا أنه مذكور بذكر ذلك الإنسان، ومعلوم بعلمه، ومراد خدمته بإرادته، وعلى هذا التقدير فلا تكون الإلهية صفة لله تعالى.

الخامس: يلزم أن يقال: إنه تعالى ما كان إلهًا في الأزل.

الفرع الرابع: من الناس مَن قال: الإله ليس عبارة عن المعبود، بل الإله هو الذي يستحق أن يكون معبودًا.

وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلهًا للجمادات والبهائم والأطفال والمجانين، وأن لا يكون إلهًا في الأزل، ومنهم من قال: إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه، واعلم أنا إن فسرنا الإله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلهًا في الأزل، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلهًا في الأزل.

التفسير الثاني: الإله مشتق من ألهت إلى فلان، أي: سكنت إليه، فالعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تعرج إلا بمعرفته، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكمال محبوب لذاته، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته؛ لأن الممكن من حيث هو هو معدوم، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل إلا بتكميل الكامل بذاته، فإذا كان الكامل محبوبًا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته، وجب كونه محبوبًا لذاته.

الثاني: أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه، بل يبقى متعلقًا

بغيره؛ لأنه لا يوجد إلا بوجود غيره، فعلى هذا كل ممكن فإنه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد، وإذا كان الأمر كذلك في الوجود الخارجي وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلي، فالعقول مترقبة إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه.

وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد :٢٨].

التفسير الثالث: أنه مشتق من الوله، وهو ذَهاب العقل. واعلم أن الخلق قسمان: واصلون إلى ساحل بحر معرفته، ومحرومون، فالمحرومون: قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم، وأما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال، فتاهوا في ميادين الصمدية، وبادوا في عرصة الفردانية، فثبت أن الخلق كلهم والهون في معرفته، فلا جرم كان الإله الحق للخلق هو هو، وبعبارة أخرى وهي أن الأرواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت، فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت إلى عالم الأنوار، فالأولون بادوا في أودية الظلمات، والآخرون طاشوا في أنوار عالم الكرامات.

التفسير الرابع: أنه مشتق من (لاة) إذا ارتفع، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو، والكامل لذاته ليس إلا هو، والأحد الحق في هويته ليس إلا هو، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو، وأيضًا: فهو تعالى مرتفع عن أن يقال: إن ارتفاعه بحسب المكان؛ لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعَرَض؛ لأجل حصوله في ذلك المكان، وما بالذات أشرف مما بالغير، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان، وأشرف من أن يُنسب إلى شيء مما حصل في عالم الإمكان.

التفسير الخامس: من أله في الشيء: إذا تحير فيه ولم يهتد إليه، فالعبد إذا تفكر فيه تحير؛ لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه، فإن أنكر العقل وجوده كذبته نفسه؛ لأن كل ما سواه فهو محتاج، وحصول المحتاج بدون المحتاج إليه محال، وإن أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال: (إنه هو) كذبته نفسه أيضًا؛ لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه، فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك، فهاهنا العجز عن درك الإدراك إدراك، ولا شك أن هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الألباب في حواشيه!!

التفسير السادس: من لاه يلوه إذا احتجب، ومعنى كونه محتجبًا من وجوه:

الأول: أنه بكنه صمديته محتجب عن العقول.

الثاني: أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الأنوار باقية على الجدران غير زائلة عنها، فحينئذٍ كان يخطر بالبال أن هذه الأنوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها، إلا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الأنوار عن هذه الجدران، فبهذا الطريق علمنا أن هذه الأنوار فائضة عن قرص الشمس، فكذا هاهنا الوجود الواصل إلى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس، فلو قدرنا أنه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور، لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات، فحينئذٍ كان يظهر أن نور الوجود منه، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالاً لا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها، فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره؛ فلهذا قال بعض المحققين: سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره. وإذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول، ولا يجوز أن يقال: محجوبة لأن المحجوب مقهور، والمقهور يليق بالعبد، أما الحق فقاهر، وصفة الاحتجاب صفة القهر، فالحق محتجب، والخلق محجوبون.

التفسير السابع: اشتقاقه من أله الفصيل: إذا ولع بأمه، والمعنى أن العباد مولهون مولعون بالتضرع إليه في كل الأحوال، ويدل عليه أمور:

الأول: أن الإنسان إذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية، فهنالك ينسى كل شيء إلا الله تعالى، فيقول بقلبه ولسانه: يا رب، يا رب!! فإذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد إلى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص إلى الأسباب الضعيفة والأحوال الخسيسة، وهذا فعل متناقض؛ لأنه إن كان المُخلِّص عن الآفات والموصل إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء إلى غير الله، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الأوقات، وأما الفزع إليه عند الضرورات والإعراض عنه عند الراحات فلا يليق بأرباب الهدايات.

والثاني: أن الخير والراحة مطلوب من الله.

والثالث: أن المحسن في الظاهر إما الله أو غيره: فإن كان غيره فذلك الغير لا يحسن إلا إذا خلق الله في قلبه داعية الإحسان، فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة، والمحسن مرجوع إليه في كل الأوقات، والخلق مشغوفون بالرجوع إليه.

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس، فقال الأستاذ: كنت حدادًا عشر سنين، وقصارًا عشرة أخرى، وبوابًا عشرة ثالثة. فقالوا: ما رأيناك فعلت ذلك. قال: فعلت ولكنكم ما رأيتم، أما عرفتم أن القلب كالحديد؟ فكنت كالحداد ألينه بنار الخوف عشر سنين، ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين، ثم بعد هذه الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالاً سيف (لا إله إلا الله) فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله، ولم أزل حتى

يدخل فيه حب الله تعالى، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله، سقطَتْ من بحار عالم الجلال قطرة من النور، فغرق القلب في تلك القطرة، وفني عن الكل، ولم يبق فيه إلا محض سر (لا إله إلا الله).

التفسير الثامن: أن اشتقاق لفظ (الإله) من أله الرجل يأله: إذا فزع من أمر نزل به فألهه أي أجاره، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾[المؤمنون :٨٨] ولأنه هو المنعم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل :٥٣] ولأنه هو المطعم؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[الأنعام :١٤] ولأنه هو الموجد لقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[النساء :٧٨] فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل، جبار لها بالقوة والفعل والتكميل، فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه.

وهاهنا لطائف وفوائد:

الفائدة الأولى: عادة المديون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فإنه يفر منه، والله الكريم يقول: عبادي، أنتم غرمائي بكثرة ذنوبكم، ولكن لا تفروا مني، بل أقول: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات :٥٠] فإني أنا الذي أقضي ديونكم وأغفر ذنوبكم وأيضًا: الملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء، وأنا أفعل ضد ذلك.

الفائدة الثانية: قال ﷺ : **«إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِائَةَ رَحْمَةٍ أَنْزَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الجِنِّ والإِنْسِ والطَّيْرِ والبَهائِمِ والهَوَامِّ فِبَها يَتَعَاطَفُونَ وَيَتَرَاحَمُونَ، وَأَخَّرَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ رَحْمَةً يَرْحَمُ بِهَا عِبَادَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ»**(١) .

وأقول: إنه ﷺ إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين؟!

الفائدة الثالثة: قال ﷺ : **«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يوم القيامة لِلْمُؤْمِنِينَ: هَلْ أَحْبَبْتُمْ لِقَائِي؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ يَا رَبَّنَا. فَيَقُولُ الله تعالى: لِمَ؟ فَيَقُولُونَ: رَجَوْنَا عَفْوَكَ وَمَغْفِرَتَكَ. فَيَقُولُ الله تعالى: قَدْ وَجَبَتْ لَكُمْ مَغْفِرَتِي»**(٢) .

---

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٨/ ٢٧٥٢). وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤٣٥) حديث رقم (٤٢٩٣)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٣٤). حديث رقم (٩٦٠٧) جميعًا من طريق عبد الملك، عن عطاء، عن أبي هريرة به.

(٢) **إسناده ضعيف:** أحمد في (مسنده) (٥/ ٢٣٨) حديث رقم (٢٢١٢٥). وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٧٧) حديث رقم (٥٦٤) كلاهما من طريق خالد بن أبي عمران، عن أبي عيّاش قال: قال معاذ به. والطبراني في (مسند الشاميين) (١/ ٢٣١) حديث رقم (٤٠٩). والطبراني أيضًا في (الكبير) (٢٠/ ٩٤) حديث رقم (١٨٤) من طريق قتادة بن الفضل بن قتادة الرهاوي قال: سمعت ثور بن يزيد يحدث عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل به. وأورده الألباني في (الضعيفة) (٦١٢٥)، وقال: ضعيف، وضعفه بقوله (وقال أبو نعيم: تفرد به عبد الله). قلت: وهو إمام حافظ ثقة؛ لكن عبيد الله بن زحر. قال الذهبي في (الكاشف): (فيه اختلاف، وله مناكير، ضعفه أحمد) وأما=

الفائدة الرابعة: قال عبد الله بن عمرو: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ يَنْشُرُ عَلَى بَعْضِ عِبَادِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلاًّ، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ فَيَقُول لَه: هَلْ تُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ هَلْ ظَلَمَكَ الكِرَام الكَاتِبون؟ فَيَقُولُ: لاَ يَا رَبِّ. فَيَقُولُ الله تَعَالَى: فَهَلْ كَانَ لَكَ عُذْرٌ فِي عَمَلِ هَذِه الذُّنُوب؟ فَيَقُولُ: لاَ يَا رَبِّ، فَيَضَعُ ذَلِك العَبْدُ قَلْبَه عَلَى النَّارِ فَيَقُول اللهُ تَعَالى: إِنَّ لَكَ عِنْدي حَسَنَةً وَإِنَّه لاَ ظُلْمَ اليَومَ، ثُمَّ يُخْرِجُ بِطَاقَةً فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فيقولُ العبدُ: يا ربِّ، كيفَ تَقَعُ هَذِهِ الْبِطَاقَةُ في مُقَابَلَة هَذِه السِّجِلات؟ فَتُوضَعُ السِّجِلاَّتُ فِي كَفَّةٍ وَالْبِطَاقَةُ فِي كَفَّةٍ فَطَاشَتْ السِّجِلاَّتُ وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ فَلاَ يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ»[(١)].

الفائدة الخامسة: وَقَفَ صَبِي فِي بَعْضِ الغَزَواتِ يُنَادَى عَلَيه فِي مَن يَزِيد في يَوم صَائف شَدِيد الحَرِّ، فَبَصُرَتْ بِهِ امْرَأَةٌ فَعَدَت إلى الصَّبِيِّ وَأَخَذَتْه وَأَلْصَقَتْه إلى بَطْنِها، ثُم أَلْقَت ظَهْرَها عَلى البَطْحَاءِ وَأَجْلَسَتْه عَلَى بَطْنِها تَقِيه الحَرّ، وَقَالت: ابْنِي، ابْنِي! فَبَكَى النَّاسُ وَتَرَكوا مَا هُم فِيه فَأَقْبَل رَسُول الله ﷺ حَتّى وَقَفَ عَلَيْهم فَأَخْبَروه الخَبَر، فقال: «أَعَجِبْتُم مِن رَحْمَةِ هَذِه بابْنِها؟! فَإِنَّ الله تَعَالى أَرْحَم بِكُم جَمِيعًا مِن هَذِه المَرْأَةِ بابْنِها»[(٢)]، فَتَفَرَق المُسْلِمون عَلى أَعْظَم أَنْوَاعِ الفَرَح وَالبِشَارَةِ.

المسألة الثالثة: في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة: قال بعضهم: هذه اللفظة ليست عربية، بل عبرانية أو سريانية، فإنهم يقولون إلهًا رحمانًا ومرحيانا، فلما عُرب جعل (الله الرحمن الرحيم) وهذا بعيد، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥] وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥] وأطبقوا على أن المراد منه لفظة (الله).

وأما الأكثرون فقد سلَّموا كونها لفظة عربية.

أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث، وأما المنكرون

=ابن حبان فضعفه جدًا؛ فقال في (الضعفاء) (٢/ ٦٢): منكر الحديث جدًا، يروي الموضوعات عن الأثبات. وأبو عياش هو: المعافري المصري، ليس بالمشهور، لم يذكره البخاري، ولا ابن أبي حاتم، ولا ابن حبان، ولا ابن عبد الحكم في (الفتوح)، ولا الفسوي في (المعرفة)، نعم ذكره في (التهذيب) برواية ثلاثة عنه، ولم يُحك عن أحد توثيقه؛ فهو مجهول الحال، ولهذا قال في (التقريب): مقبول، يعني: عند المتابعة، وما علمت له متابعًا.

(١) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٢٤) حديث رقم (٢٦٣٩). وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤٣٧) حديث رقم (٤٣٠٠). وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢١٣) حديث رقم (٦٩٩٤) جميعًا من طريق عامر بن يحيى، عن أبي عبد الرحمن المعافري، ثم الحلبي قال: سمعت عبد الله بن عمرو به.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأدب)، باب (رحمة الولد وتقبيله ومعانقته) (٥/ ٢٢٣٥) حديث رقم (٥٦٥٣). ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٩/ ٢٧٥٤) من طريق زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم قدم على النبي ﷺ سبي، فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي إذا وجدت صبيًا في السبي أخذته، فألصقته ببطنها، وأرضعته، فقال لنا النبي ﷺ: «أترون هذه طارحة ولدها في النار» قلنا: لا، وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال: «لله أرحم بعباده من هذه بولدها». (اللفظ للبخاري).

لذلك فلهم قولان: قال الكوفيون: أصل هذه اللفظة إلاه، فأُدخلت الألف واللام عليها للتعظيم، فصار الإلاه، فحذفت الهمزة استثقالاً؛ لكثرة جريانها على الألسنة، فاجتمع لامان، فأُدغمت الأولى فقالوا: (الله) وقال البصريونْ أصله لاه، فألحقوا بها الألف واللام فقيل: (الله) وأنشدوا:

كَحَلْفَةٍ مِن أبي رَبَاحٍ يَسْمَعُهَا لاهُهُ الْكُبَارُ[1]

فأخرجه على الأصل.

المسألة الرابعة: قال الخليل: أطبق جميع الخلق على أن قولنا: (الله) مخصوص بالله سبحانه وتعالى، وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فإنما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا، أو ينركوه فيقولون: إله كما قال الله تعالى خبرًا عن قوم موسى ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف:١٣٨].

المسألة الخامسة: اعلم أن هذا الاسم مختص بخواص لم توجد في سائر أسماء الله تعالى، ونحن نشير إليها:

فالخاصة الأولى: أنك إذا حذفت الألف من قولك: (الله) بقي الباقي على صورة (الله) وهو مختص به سبحانه، كما في قوله: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [الفتح:٤] ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [المنافقون:٧] وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة (له) كما في قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ﴾ [الزمر:٦٣] وقوله: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ ۖ﴾ [التغابن:١] فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا: (هو) وهو أيضًا يدل عليه سبحانه كما في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١] وقوله: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر:٦٥] والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع؛ فإنك تقول؛ هما، هم فلا تبقى الواو فيهما.

فهذه الخاصية موجودة في لفظ (الله) غير موجودة في سائر الأسماء، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضًا بحسب المعنى، فإنك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة، وما وصفته بالقهر، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم، وما وصفته

---

(١) هذا البيت للأعمش وهو: الأعمش (؟ - ٧ هـ/ ؟ - ٦٢٨م). ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له: أعشى بكر بن وائل، والأعشى: الكبير. من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب، والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كلَّ مسلك، وليس أحدٌ ممن عرف قبله أكثر شعرًا منه. وكان يُغنّي بشعره فسُمّي (صناجة العرب). قال البغدادي: كان يفد على الملوك، ولا سيما ملوك فارس، فكثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمرًا طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، وعمي في أواخر عمره، مولده ووفاته في قرية (منفوحة) باليمامة قرب مدينة الرياض، وفيها داره، وبها قبره. (الأعلام) للزركلي (٧/ ٣٤١).

بالقدرة، وأما إذا قلت: (يا الله) فقد وصفته بجميع الصفات؛ لأن الإله لا يكون إلهًا إلا إذا كان موصوفًا بجميع هذه الصفات، فثبت أن قولنا: (الله) قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الأسماء.

الخاصية الثانية: أن كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر إلى الإسلام - لم يحصل فيها إلا هذا الاسم، فلو أن الكافر قال: أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الرحيم، أو إلا الملك، أو إلا القدوس. لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الإسلام، أما إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله. فإنه يخرج من الكفر ويدخل في الإسلام، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة، والله الهادي إلى الصواب.

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام: الذي يكون نافعًا وضروريًّا معًا، والذي يكون نافعًا ولا يكون ضروريًّا، والذي يكون ضروريًّا ولا يكون نافعًا، والذي لا يكون نافعًا ولا يكون ضروريًّا.

أما القسم الأول - وهو الذي يكون نافعًا وضروريًّا معًا - فإما أن يكون كذلك في الدنيا فقط، وهو مثل النفَس، فإنه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت، وإما أن يكون كذلك في الآخرة، وهو معرفة الله تعالى، فإنها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب، واستوجب عذاب الأبد.

وأما القسم الثاني - وهو الذي يكون نافعًا ولا يكون ضروريًّا - فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة.

وأما القسم الثالث - وهو الذي يكون ضروريًّا ولا يكون نافعًا - فكالمضار التي لا بدّ منها في الدنيا: كالأمراض، والموت، والفقر، والهرم، ولا نظير لهذا القسم في الآخرة، فإن منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار.

وأما القسم الرابع - وهو الذي لا يكون نافعًا ولا ضروريًّا - فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الآخرة.

إذا عرفت هذا فنقول: قد ذكرنا أن النفَس في الدنيا نافع وضروري، فلو انقطع عن الإنسان لحظة لمات في الحال، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بدّ منه في الآخرة، فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة، لكن الموت الأول أسهل من الثاني؛ لأنه لا يتألم في الموت الأول إلا ساعة واحدة، وأما الموت الثاني فإنه يبقى ألمه أبد الآباد، وكما أن التنفس له أثران:

أحدهما: إدخال النسيم الطيب على القلب وإبقاء اعتداله وسلامته.

والثاني: إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب. كذلك الفكر له أثران:

أحدهما: إيصال نسيم الحجة والبرهان إلى القلب وإبقاء اعتدال الإيمان والمعرفة عليه.

والثاني: إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة إلى الفناء بعد وجودها، فمن وقف على هذه الأحوال بقي آمنًا من الآفات واصلاً إلى الخيرات والمسرات، وكمال هذين الأمرين ينكشف لعقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت إليه فهو قطرة من بحار رحمه الله، وذرة من أنوار إحسانه، فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانًا رحيمًا.

فإذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل، فاعلم أنك جوهر مركب من نفس وبدن، وروح، وجسد.

(أما نفسك) فلا شك أنها كانت جاهلة في مبدأ الفطرة، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:٧٨] ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة والعاقلة، وتأمل في مراتب المعقولات وفي جهاتها، واعلم أنه لا نهاية لها ألبتة، ولو أن العاقل أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير أبد الآبدين ودهر الداهرين، لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرًا متناهيًا، ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل إليها أيضًا غير متناهية، والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير، فعند هذا يظهر له أن الذي قاله الله تعالى في قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥] حق وصدق.

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الأخلاط الأربعة، فتأمل كيفية تركيبها وتشريحها، وتعرَّفْ ما في كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة، وحينئذٍ يظهر لك صدق قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] وحينئذٍ ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك، فتفهم شيئًا قليلاً من معنى قوله: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

فإن قيل: فهل لغير الله رحمة أم لا؟

قلنا: الحق أن الرحمة ليست إلا لله، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره، وهاهنا مقامان:

المقام الأول: في بيان أنه لا رحمة إلا لله، فنقول: الذي يدل عليه وجوه:

الأول: أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطي ليأخذ عوضًا، إلا أن الأعواض أقسام: منها جسمانية مثل أن يعطي دينارًا ليأخذ كرباسًا، ومنها روحانية وهي أقسام:

أحدها: أنه يعطي المال لطلب الخدمة.

وثانيها: يعطي المال لطلب الإعانة.

وثالثها: يعطي المال لطلب الثناء الجميل.

ورابعها: يعطي المال لطلب الثواب الجزيل.

وخامسها: يعطي المال ليزيل حب المال عن القلب.

وسادسها: يعطي المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه، وكل هذه الأقسام أعواض روحانية.

وبالجملة: فكل من أعطى فإنما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال، فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة، ولا يكون جودًا، ولا هبة، ولا عطية، أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته، فيستحيل أن يعطي ليستفيد به كمالاً، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى.

الحجة الثانية: أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد واجب الوجود لذاته، فكل رحمة تصدر من غير الله فهي إنما دخلت في الوجود بإيجاد الله، فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى.

الحجة الثالثة: أن الإنسان يمكنه الفعل والترك، فيمتنع رجحان الفعل على الترك إلا عند حصول داعية جازمة في القلب، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه، فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب، وما ذاك إلا الله تعالى، فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى.

الحجة الرابعة: هب أن فلانًا يعطي الحنطة، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة، وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان، بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكِّن من الانتفاع بهما هو الله، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى، فوجب أن يقال: المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى.

المقام الثاني: في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكمل وأعظم. وبيانه من وجوه:

الأول: أن الإنعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم، فإذا حصل التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق.

الثاني: أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملاً تتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد، وأما غير الله فإنه إذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف إلى تحصيل مقصوده، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل.

الثالث: أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم، وعبودية الله أَوْلى من عبودية غير الله.

الرابع: أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك، فقد ينعم عليك حال ما

تكون غنيًّا عن إنعامه، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجًا إلى إنعامه، وأيضًا: فهو غير قادر على الإنعام عليك في كل الأوقات وبجميع المرادات، أما الحق تعالى فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات، فإذا ظهرت بك حاجة عرفها، وإن طلبت منه شيئًا قدر على تحصيله، فكان ذلك أفضل.

الخامس: الإنعام يوجب المنة، وقَبول المنة من الحق أفضل من قَبولها من الخلق.

فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى، وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجلُّ، والله أعلم.

الباب الحادي عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾

إشارات البسملة:

النكتة الأولى: مَرِض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه، فشكا إلى الله تعالى، فدله على عشب في المفازة، فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه، فقال: يا رب، أكلته أولاً فانتفعت به، وأكلته ثانيًا فازداد مرضي!! فقال: لأنك في المرة الأولى ذهبت مني إلى الكلأ فحصل فيه الشفاء، وفي المرة الثانية ذهبت منك إلى الكلأ فازداد المرض، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي؟

الثانية: باتت رابعة ليلة في التهجد والصلاة، فلما انفجر الصبح نامت، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها؛ وقصد الباب فلم يهتد إلى الباب، فوضعها فوجد الباب، ففعل ذلك ثلاث مرات، فنودي من زاوية البيت: ضع القماش واخرج فإن نام الحبيب فالسلطان يقظان.

الثالثة: كان بعض العارفين يرعى غنمًا وحضر في قطيع غنمه الذئاب، وهي لا تضر أغنامه، فمر عليه رجل وناداه: متى اصطلح الذئب والغنم؟ فقال الراعي: من حين اصطلح الراعي مع الله تعالى.

الرابعة: قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ معناه: (أبدأ باسم الله)، فأسقط منه قوله: (أبدأ) تخفيفًا، فإذا قلت بسم الله فكأنك قلت: (أبدأ باسم الله)، والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة، فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلاً على الصفح والإحسان.

الخامسة: روي أن فرعون قبل أن يدعي الإلهية بنى قصرًا وأمر أن يكتب ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ على بابه الخارج، فلما ادعى الإلهية وأرسل إليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يرَ به أثر الرشد، قال: إلهي كم أدعوه ولا أرى به خيرًا. فقال تعالى: يا موسى، لعلك تريد إهلاكه، أنت تنظر إلى كفره وأنا أنظر إلى ما كتبه على بابه.

والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنًا من الهلاك وإن كان كافرًا، فالذي كتبه على سويداء قلبه من أول عمره إلى آخره كيف يكون حاله؟

السادسة: سمى نفسه رحمانًا رحيمًا فكيف لا يرحم؟ روي أن سائلاً وقف على بابٍ رفيع فسأل شيئًا فأعطي قليلاً، فجاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل له: ولِمَ تفعل؟ قال: إما أن يجعل الباب لائقًا بالعطية أو العطية لائقة بالباب.

إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة إلى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة إلى العرش، فكما ألقيت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك!!

السابعة: (الله) إشارة إلى القهر والقدرة والعلو، ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم، وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره.

الثامنة: كثيرًا ما يتفق لبعض عَبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئًا من الخيل والبغال والحمير، وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء، فكأنه تعالى يقول: إن لطاعتك عدوًا وهو الشيطان، فإذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمتي، وقل: بسم الله الرحمن الرحيم، حتى لا يطمع العدو فيها.

التاسعة: اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعد عنه في الدارين، روي عن النبي ﷺ أنه دفع خاتمه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال: «**اكتب فيه لا إله إلا الله**»، فدفعه إلى النقاش وقال: اكتب فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله، فكتب النقاش فيه ذلك، فأتى أبو بكر بالخاتم إلى النبي ﷺ فرأى النبي فيه: (لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق)، فقال: «**يا أبا بكر، ما هذه الزوائد؟**» فقال أبو بكر: يا رسول الله ما رضيت أن أفرق اسمك عن اسم الله، وأما الباقي فما قلته: وخجل أبو بكر، فجاء جبريل عليه السلام وقال: يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لأنه ما رضي أن يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله أن يفرق اسمه عن اسمك[1].

والنكتة أن أبا بكر لما لم يرضَ بتفريق اسم محمد ﷺ عن اسم الله عزّ وجلّ وجد هذه الكرامة، فكيف إذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى؟

العاشرة: أن نوحًا عليه السلام لما ركب السفينة قال: (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة، فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محرومًا عن النجاة؟ وأيضًا أن سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] فالمرجو أن العبد إذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة.

الحادية عشرة: إن قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في

---

(١) لم أجده في كتب السنن، جاء من عند المؤلف بصيغة (روي)، وهي صيغة تضعيف.

قوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠] فالجواب من وجوه:

الأول: أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعًا على وسادتها ولم يكن لأحد إليها طريق ورأت الهدهد واقفًا على طرف الجدار، علمت أن ذلك الكتاب من سليمان، فأخذت الكتاب وقالت: إنه من سليمان، فلما فتحت الكتاب ورأت ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ قالت: وإنه بسم الله الرحمن الرحيم، فقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠] من كلام بلقيس لا كلام سليمان:

الثاني: لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠] وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ كما هو العادة في جميع الكتب، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه، فقالت: إنه من سليمان، فلما فتحت الكتاب قرأت: بسم الله الرحمن الرحيم، فقالت: وإنه بسم الله الرحمن الرحيم.

الثالث: أن بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان أن تشتم الله إذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى؛ ليكون الشتم له لا لله تعالى.

الثانية عشرة: الباء من (بسم) مشتق من البر، فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة، وأجلُّ بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته.

مرض لبعضهم جار يهودي، قال: فدخلتُ عليه للعيادة وقلت له: أسلِمْ. فقال: على ماذا؟ قلت: من خوف النار! قال: لا أبالي بها! فقلت: للفوز بالجنة! فقال: لا أريدها! قلت: فماذا تريد؟ قال: على أن يريني وجهه الكريم! قلت: أسلِمْ على أن تجد هذا المطلوب. فقال لي: اكتب بهذا خطًا. فكتبت له بذلك خطًا فأسلم ومات من ساعته، فصلينا عليه ودفناه، فرأيته في النوم كأنه يتبختر فقلت له: يا شمعون، ما فعل بك ربك؟ قال: غفر لي، وقال لي: أسلمت شوقًا إليَّ!!

وأما السين فهو مشتق من اسمه السميع، يسمع دعاء الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى.

روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة إلى الطائف، فبلغا خربة فقال المنافق ندخل هاهنا ونستريح. فدخلا ونام زيد فأوثق المنافق زيدًا وأراد قتله، فقال زيد: لمَ تقتلني؟ قال: لأن محمدًا يحبك وأنا أبغضه. فقال زيد: يا رحمن أغثني. فسمع المنافق صوتًا يقول: ويحك لا تقتله، فخرج من الخربة ونظر فلم يرَ أحدًا، فرجع وأراد قتله فسمع صائحًا أقرب من الأول يقول: لا تقتله. فنظر فلم يجد أحدًا، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتًا قريبًا يقول: لا تقتله. فخرج فرأى فارسًا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله، ودخل الخربة وحل وثاق زيد، وقال له: أما تعرفني؟ أنا جبريل حين دعوتَ كنتَ في السماء السابعة فقال الله عزّ وجلّ: (أدرِكْ عبدي)، وفي الثانية كنت في السماء الدنيا، وفي الثالثة بلغت إلى المنافق.

وأما الميم فمعناه أن من العرش إلى ما تحت الثرى مُلكه ومِلكه.

قال السدي: أصاب الناسَ قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام، فأتوه فقالوا له: يا نبي الله، لو خرجت بالناس إلى الاستسقاء، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول: اللهم إنا خلق من خلقك، ولا غنى لنا عن فضلك!! قال: فصب الله تعالى عليهم المطر، فقال لهم سليمان عليه السلام: ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم.

أما قوله: (الله) فاعلموا أيها الناس أني أقول طول حياتي: الله، فإذا مت أقول: الله. وإذا سئلت في القبر أقول: الله. وإذا جئت يوم القيامة أقول: الله. وأذا أخذت الكتاب أقول: الله. وإذا وزُنت أعمالي أقول: الله. وإذا جزت الصراط أقول: الله. وإذا دخلت الجنة أقول: الله. وإذا رأيت الله قلت: الله.

النكتة الثالثة عشرة: الحكمة في ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر:٣٢] فقال: أنا الله للسابقين، الرحمن للمقتصدين، الرحيم للظالمين، وأيضًا الله هو معطي العطاء، والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول: أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك، ولو علمته المرأة لجفتك، ولو علمته الأَمَة لأقدمت على الفرار منك، ولو عَلِمه الجار لسعى في تخريب الدار، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمي لتعلم أني إله كريم.

الرابعة عشرة: الله يوجب ولايته، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة:٢٥٧] والرحمن يوجب محبته، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريم:٩٦] والرحيم يوجب رحمته ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب:٤٣].

الخامسة عشرة: قال عليه الصلاة والسلام: **«مَن رَفَعَ قِرْطَاسًا مِن الأرْضِ فِيهِ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ إجْلالاً لَه تَعَالَى، كُتِبَ عِنْدَ الله مِنَ الصِّدِّيقِينَ، وَخُفِفَ عَن وَالِدَيهِ وَإنْ كَانَا مُشْرِكَين»**(١)، وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة.

وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: **«يَا أبَا هُرَيْرَة، إذَا تَوَضَّأْتَ فَقُلْ: بِسْم اللهِ، فإنَّ حَفظَتَكَ لاَ تَبْرَحُ أنْ تَكْتُبَ لَكَ الحَسَنَاتِ حَتَّى تَفرُغَ، وإذَا غَشِيتَ أهْلَكَ فَقُلْ: بِسْمَ اللهِ، فَإنَّ حَفَظَتكَ يَكْتُبُونَ لَكَ الحَسَنَاتِ حَتَّى تَغْتَسِلَ مِن الجَنَابَةِ، فإنَّ حَصَلَ مِن تِلْكَ الوَاقِعَةِ وَلَدٌ كُتِبَ لَكَ مِنَ الحَسَنَاتِ بِعَدَد نَفَسِ ذَلِكَ الوَلَدِ، وَبِعَدَدِ أنْفَاسِ أعْقَابِهِ إنْ كَانَ لَهُ عَقِبٌ، حَتَّى لاَ يَبْقَى مِنهُمْ أحَدٌ. يَا أبَا هُرَيْرَةَ إذَا**

---

(١) ضعيف جدًا: أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في (أخبار أصبهان) (٦/ ٣٢٠) من طريق جعفر بن الصباح، حدثنا أبو سالم الرواسبي، حدثنا أبو حفص العبدي، عن أبان، عن أنس به. وابن شاهين في (الترغيب في فضائل الأعمال) (٢/ ١٣٩) حديث رقم (٥٥٥) من طريق العلاء بن مسلمة، حدثنا أبو حفص العبدى به. وأورده السيوطي في (اللآلئ المصنوعة) (١/ ١٨٤). وقال: أبان: ضعيف جدًا، وأبو حفص: أشدُّ منه ضعف، وأبو سالم العلاء بن مسلمة: كذبه محمد بن طاهر الأزدي، لا تحل الرواية عنه.

رَكِبْتَ دَابَّةً فَقُلَ: بِسْمَ اللَّهِ والحَمْدُ للَّهِ، يُكْتَبْ لَكَ الحَسَنَاتُ بِعَدَد كُلِّ خُطْوَةٍ، وإِذَا رَكِبْتَ السَّفِينَةَ فَقُلْ: بِسْمِ اللَّهِ والحَمْدَ للَّهِ، يُكْتَبِ لَكَ الحَسَنَاتُ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهَا» (١). وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «سِتْرُ مَا بَيْنَ أَعْيُنِ الْجِنِّ وَعَوْرَاتِ بَنِي آدَمَ إِذَا نَزَعُوا ثِيَابَهم - أَنْ يَقُولوا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾» (٢)، والإشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجابًا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابًا بينك وبين الزبانية في العقبى؟

السادسة عشرة: كَتَبَ قَيْصَرُ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ بِي صُدَاعًا لاَ يَسْكُنُ فَابْعَثْ لِي دَوَاءً، فَبَعَثَ إِلَيْهِ عُمَرُ قَلَنْسُوَةً فَكَانَ إِذَا وَضَعَهَا عَلَى رَأْسِهِ يَسْكُنُ صُدَاعُهُ، وَإِذَا رَفَعَهَا عَنْ رَأْسِهِ عَاوَدَهُ الصُّدَاعُ، فَعَجِبَ مِنْهُ فَفَتَّشَ الْقَلَنْسُوَةَ فَإِذَا فِيهَا كَاغِدٌ مَكْتُوبٌ فِيهِ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ (٣).

السابعة عشرة: قال ﷺ: «مَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ طُهُورًا لِتِلْكَ الأَعْضَاءِ، وَمَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ طُهُورًا لِجَمِيعِ بَدَنِهِ» (٤)، فإذا كان الذكر على الوضوء طهورًا لكل

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا:** أخرجه ابن الجوزي في (الموضوعات) (٣/ ١٨٦) من طريق إسماعيل بن عيسي العطار، حدثنا حماد بن عمرو، عن الفضيل بن غالب، عن مسلمة بن عمرو، عن عمرو بن سليمان، عن مكحول الشامي، عن أبي هريرة... فذكره. وقال: هذا حديث ليس له أصل، وفي إسناده جماعة مجاهيل لا يعرفون أصلاً، ولا نشك أنه من وضع بعض القصاص أو الجهال، وقد خلط الذي وضعه في الإسناد، ومن المعروفين في إسناده حماد بن عمرو، قال يحيى: كان يكذب ويضع الحديث. وقال ابن حبان: كان يضع الحديث وضعًا على الثقات، لا يحل كتب حديثه إلا على وجه التعجب. والكتاني في (تنزيه الشريعة) (٢/ ٤١٧) من طريق حماد بن عمرو به. وقال: وفيه: حماد بن عمرو، ومجاهيل.

(٢) **صحيح:** أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٣/ ٦٧) حديث رقم (٢٥٠٤) من طريق إبراهيم بن نجيح المكي قال: حدثنا أبو سنان، وليس بضرار، عن عمران بن وهب عن أنس به. وأبو الشيخ في (العظمة) (٥/ ١٦٦٧) من طريق الأعمش، عن زيد العمي، عن أنس به. وابن منده في (فوائده) (١/ ٤٣) من طريق هلال بن العلاء الرقي يقول: سمعت سعيد بن مسلمة الأموي يقول: حدثنا الأعمش، عن زيد بن وهب، عن أنس به. والنسائي في (عمل اليوم والليلة) (١/ ٣٦) حديث رقم (٢١) من طريق الأعمش، عن زيد العمي، عن أنس به. وتمّام في (فوائده) (٤/ ٩٤) حديث رقم (١٥٩١) من طريق بشر بن معاذ العقدي، حدثنا محمد بن خلف الكوفاني، حدثنا عاصم الأحول، عن أنس به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٤٨٥) حديث رقم (١٠٠٦)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط بإسنادين: أحدهما فيه سعيد بن مسلمة الأموي، ضعفه البخاري وغيره، ووثقه ابن حبان وابن عدي، وبقية رجاله موثقون، وقال: لم يرو هذا الحديث عن إبراهيم إلا الحجاج. وأورده الألباني في (صحيح الجامع) (٥٩٢٣)، وقال: صحيح.

(٣) لم أجد له إسناد للحكم عليه.

(٤) **إسناده ضعيف:** أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٤٤) من طريق هشام بن بهرام، حدثنا عبد الله بن حكيم أبو بكر، عن عاصم بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر به. وقال: هذا ضعيف، أبو بكر الداهري: غير ثقة عند أهل العلم بالحديث، وروي من وجه آخر ضعيف عن أبي هريرة مرفوعًا. رواه الدارقطني في (سننه) (١/ ٧٤) حديث رقم (١٢) من طريق محمد بن أبان، عن أيوب بن عائذ الطائي، عن مجاهد، عن أبي هريرة به. وابن شاهين في (فضائل الأعمال) (١/ ١١٢) حديث رقم (٩٩) من طريق هشام بن بهرام، أخبرنا عبد الله بن حكيم أبو بكر، عن عاصم بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر به.

البدن، فذكره عن صميم القلب أَوْلى أن يكون طهورًا للقلب عن الكفر والبدعة.

الثامنة عشرة: طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال: إنك تدعي الإسلام فأرنا آية لنسلم! فقال: ائتوني بالسم القاتل. فأتي بطاس من السم، فأخذها بيده وقال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وأكل الكل وقام سالمًا بإذن الله تعالى، فقال المجوس: هذا دين حق [1].

التاسعة عشرة: مَرَّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ عَلَى قَبْرٍ فَرَأَى مَلاَئِكَةَ الْعَذَابِ يُعَذِّبُونَ مَيِّتًا، فَلَمَّا انْصَرَفَ مِنْ حَاجَتِهِ مَرَّ عَلَى الْقَبْرِ فَرَأَى مَلاَئِكَةَ الرَّحْمَةِ مَعَهُمْ أَطْبَاقٌ مِنْ نُورٍ، فَتَعَجَّبَ مِنْ ذَلِكَ، فَصَلَّى وَدَعَا اللَّهَ تَعَالَى فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ: يَا عِيسَى، كَانَ هَذَا الْعَبْدُ عَاصِيًا وَمُذْ مَاتَ كَانَ مَحْبُوسًا فِي عَذَابِي، وَكَانَ قَدْ تَرَكَ امْرَأَةً حُبْلَى فَوَلَدَتْ وَلَدًا وَرَبَّتْهُ حَتَّى كَبِرَ، فَسَلَّمَتْهُ إِلَى الْكُتَّابِ فَلَقَّنَهُ الْمُعَلِّمُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَاسْتَحَيْتُ مِنْ عَبْدِي أَنْ أُعَذِّبَهُ بِنَارِي فِي بَطْنِ الْأَرْضِ وَوَلَدُهُ يَذْكُرُ اسْمِيَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ.

العشرون: سئلت عمرة الفرغانية - وكانت من كبار العارفات -: ما الحكمة في أن الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية؟ فقالت: لأن التسمية ذكر اسم الحبيب، والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب.

الحادية والعشرون: قيل في قوله: ﴿الرَّحِيمِ﴾ هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع: في القبر وحشراته، والقيامة وظلماته، والميزان ودرجاته، وقراءة الكتاب وفزعاته، والصراط ومخافاته والنار ودركاته.

الثانية والعشرون: كتب عارف ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وأوصى أن تُجعل في كفنه فقيل له: أي فائدة لك فيه؟ فقال: أقول يوم القيامة: إلهي بعثت كتابًا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم، فعاملني بعنوان كتابك.

الثالثة والعشرون: قيل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تسعة عشر حرفًا، وفيه فائدتان:

إحداهما: أن الزبانية تسعة عشر، فالله تعالى يدفع بَأْسَهم بهذه الحروف التسعة عشر.

الثانية: خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة، ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات، التسعة عشر.

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الكبير) (٤/ ١٠٥) حديث رقم (٣٨٠٨) من طريق هارون بن إسحاق، حدثنا وكيع، عن يونس بن أبي إسحاق، عن أبي بردة بن خالد بن الوليد... فذكره. وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (١٦/ ٢٥١). وأبو يعلى في (مسنده) (١٣/ ١٠٩) حديث رقم (٧١٨٦)، وفي إسناده انقطاع. وابن أبي شيبة في (المصنف) (٦/ ٥٤٨) حديث رقم (٣٣٧٣٠). وأحمد في (فضائل الصحابة) (٢/ ٦١٥) حديث رقم (١٤٧٨) من طريق يونس بن أبي إسحاق، أخبرنا أبو السقر قال: نزل خالد بن الوليد الحيرة... فذكره. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٩/ ٥٨٢) وقال: رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه، وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح، وهو متصل، ورجالهما ثقات؛ إلا أن أبا السقر وأبا بردة بن أبي موسي لم يسمعا من خالد، والله أعلم.

الرابعة والعشرون: لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب في أولها ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وأيضًا: السُّنة أن يقال عند الذبح (باسم الله، والله أكبر) ولا يقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم، فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب، وإنما خلقك للرحمة والفضل والإحسان، والله تعالى الهادي إلى الصواب.



الكلام في سورة الفاتحة، وفي ذكر أسماء هذه السورة

وفيه أبواب:

الباب الأول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى:

أسماء الفاتحة وسببها:

فالأول: (فاتحة الكتاب) سُميت بذلك الاسم لأنه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة، وقيل: سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره، وقيل: لأنها أول سورة نزلت من السماء.

والثاني: (سورة الحمد) والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد.

والثالث: (أم القرآن) والسبب فيه وجوه:

الأول: أن أم الشيء أصله، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة: الإلهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى، فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٢، ٣] يدل على الإلهيات.

وقوله: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] يدل على المعاد.

وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره.

وقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] يدل أيضًا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات، وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن.

السبب الثاني لهذا الاسم: أن حاصل جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة: إما الثناء على الله باللسان، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة، وإما طلب المكاشفات والمشاهدات: فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝﴾ [الفاتحة: ٢-٤] كله ثناء على الله، وقوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفاتحة: ١-٥] وهو إشارة إلى الجد والاجتهاد في العبودية، ثم قال: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله، وأما قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات.

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأم الكتاب: أن المقصود من جميع العلوم إما معرفة عزة

الربوبية، أو معرفة ذلة العبودية: فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝﴾ [الفاتحة :٢-٤]يدل على أنه هو الإله المستولي على كل أحوال الدنيا والآخرة، ثم من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة :٥]إلى آخر السورة يدل على ذل العبودية، فإنه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بإعانة الله تعالى وهدايته.

السبب الرابع: أن العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول، وإما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه، وهو علم الفروع، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية، والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه: فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝﴾ [الفاتحة :٢-٤]إشارة إلى علم الأصول؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة :٢]يجري مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه ربًّا للعالمين، وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة :٢]إشارة إلى كونه مستحقًّا للحمد، ولا يكون مستحقًّا للحمد إلا إذا كان قادرًا على كل الممكنات عالمًا بكل المعلومات، ثم وصفه بنهاية الرحمة - وهو كونه رحمانًا رحيمًا - ثم وصفه بكمال القدرة - وهو قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]مالك يوم الدين - حيث لا يهمل أمر المظلومين، بل يستوفي حقوقهم من الظالمين، وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول، ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية، وهو قول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة :٥]ثم مزجه أيضًا بعلم الأصول مرة أخرى، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يَكْمل إلا بإعانة الربوبية، ثم شَرَع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة:

أولها: حصول هداية النور في القلب، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة :٦].

وثانيها: أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى، وهو قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة :٧].

ثالثها: أن تبقى مصونة معصومة عن أوضار الشهوات، وهو قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة :٧] وعن أوزار الشبهات، وهو قوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة :٧].

فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب؛ فلهذا السبب سُميت بأم الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع.

السبب الخامس: قال الثعلبي: سمعت أبا القاسم بن حبيب، قال: سمعت أبا بكر القفال قال: سمعت أبا بكر بن دريد يقول: الأم في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر، قال قيس بن الحطيم [(١)]:

نَصَبْنَا أُمَّنَا حَتَّى ابْذَعَرُّوا وَصَارُوا بَعْدَ أُلْفَتِهِمْ سُلاَلاَ

فسميت هذه السورة بأم القرآن لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية، والعرب تسمى الأرض أمًّا؛ لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم، ولأنه يقال: أم فلان فلانًا إذا قصده.

الاسم الرابع: من أسماء هذه السورة: (السبع الثاني) قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ [الحجر: ٨٧] وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه:

الأول: أنها مثنى: نصفها ثناء العبد للرب، ونصفها عطاء الرب للعبد.

الثاني: سميت مثاني لأنها تثنى في كل ركعة من الصلاة.

الثالث: سميت مثاني لأنها مستثناة من سائر الكتب، قال عليه الصلاة والسلام: «**والَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أُنْزِلَ في التَّوْرَاةِ، وَلاَ فِي الإِنْجِيل، ولاَ فِي الزَّبُور، ولاَ فِي الفُرْقَان - مِثْلُ هَذِهِ السُّورَة، وإِنَّها السَّبْعُ المَثَانِي والقُرْآنُ العَظِيم**».

الرابع: سميت مثاني لأنها سبع آيات، كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن.

الخامس: آياتها سبع، وأبواب النيران سبعة، فمن فتح لسانه بقراءتها غُلقت عنه الأبواب السبعة، والدليل عليه ما روي أن جبريل عليه السلام قال للنبي ﷺ: **يَا مُحَمَّدُ، كُنْتُ أَخْشَى الْعَذَابَ عَلَى أُمَّتِكَ، فَلَمَّا نَزَلَتِ الْفَاتِحَةُ أَمِنْتُ. قَالَ: «لِمَ يَا جِبْرِيلُ؟» قَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قال:** ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٤٣ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: ٤٣، ٤٤] **وَآيَاتُهَا سَبْعٌ، فَمَنْ قَرَأَهَا صَارَتْ كُلُّ آيَةٍ طَبَقًا عَلَى بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، فَتَمُرُّ أُمَّتُكَ عَلَيْهَا مِنْهَا سَالِمِينَ** [(٢)].

السادس: سميت مثاني لأنها تُقرأ في الصلاة ثم إنها تثنى بسورة أخرى.

السابع: سميت مثاني لأنها أثنية على الله تعالى ومدائح له.

الثامن: سميت مثاني لأن الله أنزلها مرتين.

واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى: ﴿سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ [الحجر: ٨٧] في سورة الحجر.

الاسم الخامس: الوافية، كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم، قال الثعلبي، وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في

---

(١) قيس بن الحطيم بن عدي بن عمرو بن سواد، وهو من شعراء بني ظفر. (الأنساب) للصحاري (١/ ١٨٠).
(٢) لم أجده إلا عند الرازي في تفسيره.

ركعة أخرى لجاز، وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة.

الاسم السادس: الكافية، سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها، وأما غيرها فلا يكفي عنها، روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ «**الْقُرْآنِ عِوَضٌ عَنْ غَيْرِهَا، وَلَيْسَ غَيْرُهَا عِوَضًا عَنْهَا**» (١).

الاسم السابع: الأساس، وفيه وجوه:

الأول: أنها أول سورة من القرآن، فهي كالأساس.

الثاني: أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه، وذلك هو الأساس.

الثالث: أن أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة، وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الإيمان، والصلاة لا تتم إلا بها.

الاسم الثامن: الشفاء، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**فَاتِحَةُ الكِتَابِ شِفَاءٌ مِن كُلِّ سُمٍّ**» (٢). ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرئ، فذكروه لرسول الله ﷺ فقال: «**هي أُمُّ القُرْآن، وهي شِفَاءٌ مِن كُلِّ دَاءٍ**» (٣).

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (١/ ٣٦٣) حديث رقم (٨٦٧) حدثنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي -بمرو لفظ غير مرة، ثنا أبو الحسن أحمد بن سيار المروزي، ثنا محمد بن خلاد الإسكندراني، ثنا أشهب بن عبد العزيز، حدثني سفيان بن عيينة، عن ابن شهاب، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال... الحديث. والدارقطني في (سننه) (١/ ٣٢٢) حديث رقم (٢٠) من طريق أشهب بن عبد العزيز به. وقال: تفرد به محمد بن خلاد، عن أشهب، عن ابن عيينة، والله أعلم. والبيهقي في (القراءة خلف الإمام) (١/ ٢١/ ٢١) من طريق أشهب به. وقال الألباني في (إرواء الغليل) (٢/ ١١): وقال الحاكم: (قد اتفق الشيخان على إخراج هذا الحديث عن الزهري من أوجه مختلفة بغير هذا اللفظ، ورواة هذا الحديث كلهم أئمة، وكلهم ثقات على شرطهما، قلت: وهذا من أوهامه، فإن أشهب بن عبد العزيز وإن كان ثقة، فلم يخرج له الشيخان أصلاً. ومحمد بن خلاد الإسكندراني لم يخرجا له أيضًا، وهو علة هذا الحديث عندي، فإنه وإن وثقه ابن حبان وغيره، فقد شذ في رواية الحديث بهذا اللفظ، كما يشير إلى ذلك قول الدارقطني عقبه: (تفرد به محمد بن خلاد، عن أشهب، عن ابن عيينة)، وأوضحه ابن يونس بقوله فيه: (يروي مناكير، وإنما المحفوظ عن الزهري بهذا السند: «لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن». وزاده توضيحًا الحافظ في (اللسان) فقال: (هذا اللفظ تفرد به أيضًا زياد بن أيوب، عن ابن عيينة، والمحفوظ من رواية الحفاظ عن ابن عيينة: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» كذا رواه عنه أحمد بن حنبل، وابن أبي شيبة، وإسحاق بن راهويه، وابن أبي عمر وعمر، الناقد، وخلائق. وبهذا اللفظ رواه أصحاب الزهري عنه: معمر، وصالح بن كيسان، والأوزاعي، ويونس بن يزيد، وغيرهم. والظاهر أن كل رواياته عن زياد بن أيوب وأشهب منقولة بالمعنى). ثم ذكر عنه الحاكم ما خلاصته أن محمد بن خلاد كان ثقة حتى ذهبت كتبه، فمن سمع عنه قديمًا فسماعه صحيح. قلت: فلعله حدث بهذا الحديث بعد ما ذهبت كتبه، فأخطأ في لفظه. والله أعلم.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (فضل فاتحة الكتاب) (٢/ ٣١٧) حديث رقم (٣٣٧٠). ورواه التبريزي في (المشكاة) (١/ ٦٦٧) حديث رقم (٢١٧٠) من طريق عبد الملك بن عمير... مرسلاً. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٤٥٠) حديث رقم (٢٣٧٠). وضعفه الألباني في (ضعيف الجامع) حديث رقم (٣٩٥٥).

(٣) انظر سابقه.

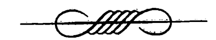
وأقول: الأمراض منها روحانية، ومنها جسمانية، والدليل عليه أنه تعالى سمى الكفر مرضًا فقال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] وهذه السورة مشتملة على معرفة الأصول والفروع والمكاشفات، فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة.

الاسم التاسع: الصلاة، قال عليه الصلاة والسلام: «**يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ . . .**»(١) والمراد هذه السورة.

الاسم العاشر: السؤال، روي أن رسول الله ﷺ حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى أنه قال: «**مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ سُؤَالِي أَعْطَيْتُهُ أَفْضَلَ ما أُعطي السَّائلينَ**»(٢)، وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨] إلى أن قال: ﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣] ففي هذه السورة أيضًا وقعت البداءة بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] إلى قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] ثم ذكر العبودية وهو قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] وهذا يدل على أن أكمل المطالب هو الهداية في الدين، وهو أيضًا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم؛ لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله: ﴿ٱهْدِنَا﴾ [الفاتحة: ٦] ولم يقل: إرزقنا الجنة.

الاسم الحادي عشر: سورة الشكر، وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والإحسان.

الاسم الثاني عشر: سورة الدعاء؛ لاشتمالها على قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] فهذا تمام الكلام في شرح هذه الأسماء، والله أعلم.



---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب (وجوب قراءة الفاتحة) (١/ ٣٨/ ٢٩٦). وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب) (١/ ٣٦٤/ ٣٦٥) حديث رقم (٨٢١). والترمذي في كتاب (نفسير القرآن عن رسول الله ﷺ)، باب (ومن سورة فاتحة الكتاب) (٥/ ١٨٤) حديث رقم (٢٩٥٣)، والنسائي في كتاب (الافتتاح) باب (ترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب) (٢/ ٤٧٣) حديث رقم (٩٠٨). وابن ماجه مختصرًا في كتاب (إقامة الصلاة)، باب (القراءة خلف الإمام) (١/ ٢٧٣) حديث رقم (٨٣٨) جميعًا عن العلاء به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (٢٥) (٥/ ١٦٩) حديث رقم (٢٩٢٦)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من طريق شهاب به. والدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (فضائل كلام الله على سائر الكلام) (٢/ ٣١٣/ ٣١٤) حديث رقم (٣٣٥٦). وعبد الله بن أحمد في (المسند) حديث رقم (١٢٥). من طريق حماد به. ثلاثتهم: (حماد، شهاب، إسماعيل الترجماني) قال: حدثنا محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمداني، عن عمرو بن قيس، عن عطية . . . فذكره. وفي إسناده: عطية، وهو ضعيف.

الباب الثاني

في فضائل هذه السورة

وفيه مسائل:

كيفية نزولها:

المسألة الأولى: ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال:

الأول: أنها مكية، روى الثعلبي بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: نَزَلَتْ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ بِمَكَّةَ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ. ثم قال الثعلبي: وعليه أكثر العلماء. وروى أيضًا بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال: أول ما نزل من القرآن ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة :٢] وذلك أن رسول الله ﷺ أَسَرَّ إلى خديجة فقال: «لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَكُونَ خَالَطَنِي شَيْءٌ»، فقالت: وما ذاك؟ قال: «إِنِّي إِذَا خَلَوْتُ سَمِعْتُ النِّدَاءَ باقْرَأْ»، ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى وَرَقَةَ بْنِ نَوْفَلٍ وَسَأَلَهُ عَنْ تِلْكَ الْوَاقِعَةِ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: إِذَا أَتَاكَ النِّدَاءُ فَاثْبُتْ لَهُ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ لَهُ: قل: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة :١-٢][1]. وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس قال: قام رسول الله ﷺ فقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، فقالت قريش: دق الله فاك[2].

والقول الثاني: أنها نزلت بالمدينة، روى الثعلبي بإسناده عن مجاهد أنه قال: فاتحة الكتاب أُنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل: لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد؛ لأن العلماء على خلافه، ويدل عليه وجهان: الأول: أن سورة الحجر مكية بالاتفاق، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ [الحجر :٨٧]، وهي فاتحة الكتاب، وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم، الثاني: أنه يبعد أن يقال: إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب.

القول الثالث: قال بعض العلماء: هذه السورة نزلت بمكة مرة، وبالمدينة مرة أخرى، فهي مكية مدنية؛ ولهذا السبب سماها الله بالمثاني؛ لأنه ثنى إنزالها، وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها.

المسألة الثانية: في بيان فضلها: عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: «فَاتِحَةُ الكِتَابِ شِفَاءٌ مِن السُّمِّ»[3]، وعن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْقَوْمَ لَيَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ

---

(١) أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (٦/ ١١٠) قال أخبرنا الحسن بن محمد بن جعفر، حدثنا محمد بن محمود، حدثنا أبو البابة محمد بن مهدي، حدثنا أبي، عن صدقة بن عبد الرحمن، عن روح بن القاسم (العنبري)، عن عمرو بن شرحبيل... فذكره.

(٢) **موضوع**: أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ٢) من طريق الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس به. وفي إسناده: الكلبي، وهو كذاب.

(٣) تقدم تخريجه.

الْعَذَابَ حَتْمًا مَقْضِيًّا فَيَقْرَأُ صَبِيٌّ مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِي الْمَكْتَبِ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فَيَسْمَعُهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِسَبَبِهِ الْعَذَابَ أَرْبَعِينَ سَنَةً»[(١)] . وعن الحسين قال: أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء، فأودع علوم المائة في الأربعة، وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فمن عَلِم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان[(٢)] .

قلت: والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات، وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها؛ لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية.

المسألة الثالثة: قالوا: هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف، وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور، قال تعالى: ﴿لَّا تَدْعُوا۟ ٱلْيَوْمَ ثُبُورًا وَٰحِدًا وَٱدْعُوا۟ ثُبُورًا كَثِيرًا﴾[الفرقان:١٤] والجيم أول حروف اسم جهنم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الحجر:٤٣] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[الأعراف:١٧٩] وأسقط الخاء لأنه يشعر بالخزي، قال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾[التحريم:٨] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[النحل:٢٧] وأسقط الزاي والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق، قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[هود:١٠٦] وأيضًا الزاي تدل على الزقوم، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾[الدخان:٤٣، ٤٤] والشين تدل على الشقاوة، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾[هود:١٠٦] وأسقط الظاء لقوله: ﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ ۝٣٠ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِى مِنَ ٱللَّهَبِ﴾[المرسلات:٣٠، ٣١] وأيضًا يدل على لظى، قال تعالى: ﴿كَلَّآ ۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ﴾[المعارج:١٥، ١٦] وأسقط الفاء؛ لأنه يدل على الفراق، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[الروم:١٤] وأيضًا قال: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ﴾[طه:٦١] .

فإن قالوا: لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في شيء يوجب نوعًا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة!!

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ٣) من طريق أبي عبد الله محمد بن صاحب، حدثنا المأمون بن أحمد حدثنا أحمد بن عبد الله، حدثنا أبو معاوية الضرير، عن أبي مالك الأشجعي، عن أبي حمران، عن حذيفة به. وفي إسناده انقطاع.

(٢) **إسناده ضعيف:** رواه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ٣) من طريق أبي جعفر محمد بن صالح بن هانيء، حدثنا الحسين بن الفضل، حدثنا عفان بن مسلم الصفار، عن الربيع بن صبيح، عن الحسن به. والبيهقي في (سننه الكبرى) (٩/ ١٨٨). قال: روى الربيع بن صبيح، عن الحسن البصري. به. وهذا إسناده مرسل، ومراسيل الحسن كلها ضعيفة.

فنقول: الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر:٤٤] والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة، وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب؛ تنبيهًا على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها؛ صار آمنًا من الدركات السبع في جهنم، والله أعلم.

الباب الثالث

في الأسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فكأن سائلاً يقول: الحمد لله منبي عن أمرين: أحدهما: وجود الإله. والثاني: كونه مستحقًا للحمد، فما الدليل على وجود الإله وما الدليل على أنه مستحق الحمد؟ ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين، فأجاب عن السؤال الأول بقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] وأجاب عن السؤال الثاني بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة:٣، ٤].

أما تقرير الجواب الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى: إنَّ عَلِمْنا بوجود الشيء إما أن يكون ضروريًّا أو نظريًا، لا جائز أن يقال العلم بوجود الإله ضروري؛ لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف وجود الإله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريًّا، والعلم النظري لا يمكن تحصيله إلا بالدليل، ولا دليل على وجود الإله إلا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوانَ محتاج إلى مدبر يدبره وموجود يوجده ومربٌّ يربيه ومبقٍ يبقيه، فكان قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم.

ثم فيه لطائف:

اللطيفة الأولى: أن العالمين إشارة إلى كل ما سوى الله، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] إشارة إلى أن كل ما سواه فهو مفتقر إليه محتاج في وجوده إلى إيجاده وفي بقائه إلى إبقائه، فكان هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ، وكل جوهر فرد، وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر القديم، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء:٤٤].

اللطيفة الثانية: أنه تعالى لم يقل: (الحمد لله خالق العالمين)، بل قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمحدث حال حدوثها، لكنهم اختلفوا في أنها حال بقائها هل تبقى محتاجة إلى المبقي أم لا؟

فقال قوم: الشيء حال بقائه يستغني عن السبب، والمربي هو القائم بإبقاء الشيء وإصلاح

حاله حال بقائه، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة إليه في حال بقائها، والمقصود أن افتقارها إلى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه، أما افتقارها إلى المبقي والمربي حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف، فخصه سبحانه بالذكر تنبيهًا على أن كل ما سوى الله فإنه لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه.

اللطيفة الثالثة: أن هذه السورة مسماة بأم القرآن، فوجب كونها كالأصل والمعدن، وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] تنبيه على أن كل موجود سواه فإنه دليل على إلهيته.

ثم إنه تعالى افتتح سورًا أربعة بعد هذه السورة بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾:

فأولها: سورة الأنعام وهو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام:١] واعلم أن المذكور هاهنا قسم من أقسام قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله، فالمذكور في أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة، وأيضًا: فالمذكور في أول سورة الأنعام أنه خلق السموات والأرض، والمذكور في أول سورة الفاتحة كونه ربًّا للعالمين، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقائه إلى إبقاء الله، كان القول باحتياجه حال حدوثه إلى المحدث أَوْلى، أما لا يلزم من احتياجه إلى المحدث حال حدوثه احتياجه إلى المبقي حال بقائه، فثبت بهذين الوجهين أن المذكور في أول سورة الأنعام يجري مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة.

وثانيها: سورة الكهف، وهو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الكهف:١] والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف، فإن الكتاب الذي أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط، وقوله في أول سورة الفاتحة: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ إشارة إلى التربية العامة في حق كل العالمين، ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والإنس والجن والشياطين، والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والأرضين، فكان المذكور في أول سورة الكهف نوعًا من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة.

وثالثها: سورة سبأ، وهو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ:١] فبَيَّن في أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له، وبَيَّن في أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة في السموات والأرض له، وهذا أيضًا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.

ورابعها: قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر:١] والمذكور في أول سورة الأنعام كونه خالقًا لها، والخلق هو التقدير، والمذكور في هذه السورة كونه فاطرًا لها ومحدثًا لذواتها، وهذا غير الأول، إلا أنه أيضًا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾.

ثم إنه تعالى لما ذكر في سورة الأنعام كونه خالقًا للسموات والأرض، ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور، أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلاً الملائكة رسلاً، ففي سورة الأنعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جَعْل الأنوار والظلمات، وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والأرض جَعْل الروحانيات.

وهذه أسرار عجيبة ولطائف عالية إلا أنها بأسرها تجري مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ فهذا هو التنبيه على أن قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم.

المسألة الثانية: أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهي أيضًا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليًا في ذاته عن المكان والحيز والجهة؛ لأنا بينا أن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله، ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان، فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد، والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القَبلية والبَعدية، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ يدل على كونه ربًّا للمكان والزمان وخالقًا لهما وموجدًا لهما، ثم من المعلوم أن الخالق لا بدّ وأن يكون سابقًا وجوده على وجود المخلوق، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز، متعالية عن الجهة والحيز، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته، وذلك محال، فقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار.

المسألة الثالثة: هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية؛ لأنه لما كان ربًّا للعالمين كان خالقًا لكل ما سواه، والخالق سابق على المخلوق، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل، فكانت ذاته غنية عن كل محل، فبعد وجود المحل امتنع احتياجه إلى المحل.

المسألة الرابعة: هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبًا بالذات، بل هو فاعل مختار، والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم، ألا ترى أن الإنسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فإنه لا يحمد النار ولا الجمد؛ لِما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع، فلما حكم بكونه مستحقًّا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالاختيار، وإنما عرفنا كونه فاعلاً مختارًا؛ لأنه لو كان موجبًا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر لموجب، ولامتنع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات، ولما كان الأمر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقًّا للحمد.

المسألة الخامسة: لما خلق الله العالم مطابقًا لمصالح العباد موافقًا لمنافعهم، كان الإحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن

يكون عالمًا، فثبت بما ذكرنا أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدل على وجود الإله، ويدل على كونه منزهًا عن الحيز والمكان، ويدل على كونه منزهًا عن الحلول في المحل، ويدل على كونه في نهاية القدرة، ويدل على كونه في نهاية العلم، ويدل على كونه في نهاية الحكمة.

وأما السؤال الثاني - وهو قوله: هب أنه ثبت القول بوجود الإله القادر فلمَ قلتم: إنه يستحق الحمد والثناء؟

والجواب هو قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٣، ٤] وتقرير هذا الجواب أن العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين: إما أن يكون في السلامة والسعادة، وإما أن يكون في الألم والفقر والمكاره: فإن كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل إلا بخلق الله وتكوينه وإيجاده، فكان رحمانًا رحيمًا، وإن كان في المكاره والآفات، فتلك المكاره والآفات إما أن تكون من العباد، أو من الله: فإن كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وَعَد بأنه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين، وإن كانت من الله فالله تعالى وَعَد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقًّا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له، فظهر بالبيان الذي ذكرناه أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٢-٤] مرتب ترتيبًا لا يمكن في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه!!

واعلم أنه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية أردفه بالكلام المعتبر في العبودية، واعلم أن الإنسان مركب من جسد ومن روح، والمقصود من الجسد أن يكون آلة للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح، فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيًا بأعمال تُعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية، وتلك الأعمال هي أن يكون الجسد آتيًا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته، وتلك الأعمال هي العبادة، فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون مواظبًا على العبادات، وهذه أول درجات سعادة الإنسان، وهو المراد بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] فإذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب، وهو أنه وحده لا يستقل بالإتيان بهذه العبادات والطاعات، بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى وإعانته وعصمته فإنه لا يمكنه الإتيان بشيء من العبادات والطاعات، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات، وهو المراد من قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ثم إذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل إلا من الله، وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل إلا بهداية الله، وهو المراد من قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

وفيه لطائف:

اللطيفة الأولى: أن المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو الصراط المستقيم: أما فى

الاعتقادات فبيانه من وجوه:

الأول: أن من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات، ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان، فهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل.

والثاني: أن من قال: (فِعل العبد كله منه) فقد وقع في القَدَر، ومن قال: (لا فعل للعبد) فقد وقع في الجبر، وهما طرفان معوجان، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله. وأما في الأعمال فنقول: من بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور، ومن بالغ في تركها وقع في الجمود، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة، وأيضًا: من بالغ في الأعمال الغضبية وقع في التهور، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن، والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة.

اللطيفة الثانية: أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما إيجابية، والأخرى سلبية: أما الإيجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وأما السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقية والمعارف اليقينية.

اللطيفة الثالثة: قال بعضهم: إنه لما قال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[الفاتحة:٦] لم يقتصر عليه، بل قال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾[الفاتحة:٧] وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل؛ وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق، وعقولهم غير وافية بإدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط، فلا بدّ من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل؛ فحينئذٍ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات.

وقد ظهر بما ذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾[البقرة:٤٠].

المسألة الثانية: في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة:

اعلم أن أحوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر، والمحبوب والمكروه، وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها، إلا أنا نقول: الشر وإن كان كثيرًا إلا أن الخير أكثر، والمرض وإن كان كثيرًا إلا أن الصحة أكثر منه، والجوع وإن كان كثيرًا إلا أن الشبع أكثر منه، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فإنه يجدها دائمًا في التغيرات والانتقال من حال إلى حال، ثم إنه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة، أما الأحوال المكروهة فهي وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الإله القادر، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الإله رحيم محسن كريم، أما دلالة التغيرات على وجود الإله فلأن الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وُجد بعد العدم فإنه لا بدّ له من سبب؛ ولذلك فإنا إذا سمعنا أن بيتًا حدث بعد أن لم يكن فإن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت، ولو أن إنسانًا شكَّكنا فيه لم نتشكك، فإنه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرًا، إذ لو كان موجبًا بالذات لدام الأثر بدوامه، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيمًا محسنًا فلأنا بينا أن الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرًا وكرامة وسلامة كان رحيمًا محسنًا، ومن كان كذلك كان مستحقًّا للحمد، ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرًا في عقل كل أحد؛ فلهذا السبب عَلَّمهم كيفية الحمد فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة:٢].

ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول، وكأنه قيل: لا ينبغي أن تعتقد أن الإله الذي اشتغلتَ بحمده هو إلهك فقط، بل هو إله كل العالمين، وذلك لأنك إنما حكمت بافتقار نفسك إلى الإله لِما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والإمكان، وهذه المعاني قائمة في كل العالمين؛ فإنها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات، فتكون علة احتياجك إلى الإله المدبر قائمة فيها، وإذا حصل الاشتراك في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول، فهذا يقتضي كونه ربًّا للعالمين، وإلهًا للسموات والأرضين، ومدبرًا لكل الخلائق أجمعين، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب - لا بدّ وأن يكون قادرًا على إهلاكها، ولا بدّ وأن يكون غنيًّا عنها، فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال، وحينئذٍ يقع في قلب العبد أني مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف يمكنني أن أتقرب إليه، وبأي طريق أتوسل إليه؟! فعند هذا ذكر اللّه ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض، فكأنه قال: أيها العبد الضعيف، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والإلهية إلا أني مع ذلك عظيم الرحمة، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين، فما دمت في هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتي وأنواع نعمتي، وإذا متَّ فأنا مالك يوم الدين، لا أضيع عملاً من أعمالك، فإن أتيتني بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات، وإن أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والإحسان والمغفرة.

ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء:

أولها: مقام الشريعة، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة، وهو قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

وثانيها: مقام الطريقة، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب، فيعلم أنه لا يتيسر له شيء من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب، وهو قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

وثالثها: أنه يشاهد عالم الشهادة معزولاً بالكلية، ويكون الأمر كله لله، وحينئذٍ يقول: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

ثم إن هاهنا دقيقة، وهي أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد، فحينئذٍ عَلِم العبد أن روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود، فعند هذا أدخل روحه في زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربانية، حتى إذا اتصل بها وانخرط في سلكها، صار الطلب أقوى والاستعداد أتم، فحينئذٍ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة؛ فلهذا قال: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد؛ بَيَّن أيضًا أن الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان؛ فلهذا قال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ وهم الفساق ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ وهم الكفار.

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة - أعني الشريعة المدلول عليها بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والطريقة المدلول عليها بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، والحقيقة المدلول عليها بقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ - ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباعدة عن أرباب الجفاء والشقاء، فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الإنسانية.

المسألة الثالثة: في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة:

اعلم أن الإنسان خُلق محتاجًا إلى جر الخيرات واللذات، ودَفْع المكروهات والمخافات، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب، فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات إلا بواسطة أسباب معينة، ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبًا بالذات، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة، ثم تقرر في العقول أن ما لا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطته فهو محبوب - صار هذا المعنى سببًا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول إلى الخيرات واللذات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار، بقي الإنسان متعلق القلب بهذه الأشياء، شديد الحب لها، عظيم الميل والرغبة إليها، ثم قد ثبت في العلوم الحكمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة، وثبت أيضًا أن حب التشبه غالب على طباع الخلق: أما الأول فكل من واظب على صناعة من الصنائع

وحرفة من الحرف مدة مديدة، صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية، وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ. وأما الثاني فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق، وما ذاك إلا لأن الأرواح جُبلت على حب المحاكاة.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل إلى جر المنافع ودفع المضار، وبينا أنه كلما كانت مواظبة الإنسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت، وأيضًا: فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة. وبينا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة، وذلك أيضًا يوجب استحكام هذه الحالة. فقد ظهر بالبينات التي ذكرناها أن الأسباب الموجبة لحب الدنيا والمرغبة في التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدًّا.

ثم نقول: إنه إذا اتفق للإنسان هداية إلهية تهديه إلى سواء السبيل، وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الأسباب تأملاً شافيًا وافيًا فيقول: هذا الأمير المستولي على هذا العالم - استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا؟ الأول باطل؛ لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزًا، وأقلهم عقلاً، فعند هذا يظهر له أن تلك الأمارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما هيئت له بسبب حكمته، وإنما حصلت تلك الأمارة والرياسة لأجل قسمةِ قَسَّام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه، ثم ينضم إلى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة، وينتقل منها إلى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات إلى مسبب الأسباب ومفتح الأبواب، ثم إذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الإنسان بحيث كلما وصل إليه نفع وخير قال: (هو النافع) وكلما وصل إليه شر ومكروه قال: (هو الضار)، وعند هذا لا يحمد أحدًا عى فعل إلا الله، ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الأمور إلا إلى الله، فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله، فعند هذا يقول العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢].

واعلم أن الإستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم إلا بتقدير الله، ثم يترقى من العالم الصغير إلى العالم الكبير، فيعلم أنه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الأكبر إلا بتقدير الله، وذلك هو قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

ثم إن العبد يتأمل في أحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الأتقن والترتيب الأقوم والكمال الأعلى والمنهج الأسنى، فيرى الذرات ناطقة بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه، فعند ذلك يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه في الدنيا إنما تهيأت برحمة الله وفضله وإحسانه، ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ ليس إلا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم، فحينئذٍ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه، ويعلم أن المتكفل بإصلاح مهماته في

الدنيا والآخرة ليس إلا الله، وحينئذٍ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالأمير والوزير كان مشغولاً بخدمتهما، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما، فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشتغلاً بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أَوْلى، فعند هذا يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والمعنى: إني كنت قبل هذا أعبد غيرك، وأما الآن فلا أعبد أحدًا سواك، ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالأمير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أَوْلى، فيقول: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ والمعنى: إني كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الأمير والوزير فلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أَوْلى، فيقول: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، ثم إن أهل الدنيا فريقان:

أحدهما: الذين لا يعبدون أحدًا إلا الله، ولا يستعينون إلا بالله، ولا يطلبون الأغراض والمقاصد إلا من الله.

والفرقة الثانية، الذين يخدمون الخلق، ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم.

فلا جرم العبد يقول: إلهي اجعلني في زمرة الفرقة الأولى، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلايا النورانية، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون، فإن متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢] والله أعلم.

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

فقه الفاتحة:

المسألة الأولى: أجمع الأكثرون على أن القراءة واجبة في الصلاة، وعن الأصم والحسن بن صالح أنها لا تجب. **لنا:** أن كل دليل نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب، وتزيد هاهنا وجوهًا: **الأول:** قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ﴾ [الإسراء :٧٨] والمراد بالقرآن القراءة، والتقدير: أقم قراءة الفجر، وظاهر الأمر للوجوب. **الثاني:** عن أبي الدرداء أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: أَفِي الصَّلاَةِ قِرَاءَةٌ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ»، فَقَالَ السَّائِلُ: وَجَبَتْ. فَأَقَرَّ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ الرَّجُلَ عَلَى قَوْلِهِ: وَجَبَتْ[1].

---

(١) **إسناده حسن:** أخرجه البيهقي في (القراءة خلف الإمام) (١/ ٣٧٣) حديث رقم (٣٢٧) من طريق العباس بن محمد الدوري، أخبرنا زيد بن الحباب، عن معاوية بن صالح، حدثني أبو الزاهرية، حدثني كثير بن مرة، عن أبي الدرداء به.

الثالث: عن ابن مسعود أن النبي ﷺ سئل: أيقرأ في الصلاة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «أَتَكُونُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ قِرَاءَةٍ؟» [(١)]، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الإسفراييني.

حجة الأصم: قوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، جعل الصلاة من الأشياء المرئية، والقراءة ليست بمرئية، فوجب كونها خارجة عن الصلاة، والجواب أن الرؤية إذا كانت متعدية إلى مفعولين كانت بمعنى العلم.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة، فإن ترك منها حرفًا واحدًا وهو يحسنها، لم تصح صلاته. وبه قال الأكثرون، وقال أبو حنيفة: لا تجب قراءة الفاتحة.

لنا وجوه:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨] ولقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور:٦٣] ولقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١] ويا للعجب من أبي حنيفة أنه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد، وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَخُفَّيْهِ [(٢)]، في أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية، فجعل ذلك القَدْر من المسح شرطًا لصحة الصلاة، وهاهنا نقل أهل العلم نقلاً متواترًا أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال: إن صحة الصلاة غير موقوفة عليها. وهذا من العجائب!!

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام:٧٢] والصلاة لفظة مفردة محلاة بالألف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق، وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله ﷺ يأتي بها، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ جاريًا مجرى قوله: (أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول)، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتملة على الفاتحة، فيكون قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أمرًا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب، ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة، فكان ذلك دليلاً

---

(١) لم أجده.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الوضوء)، باب (المسح على الخفين) (١/ ٨٥) حديث رقم (٢٠٠). ومسلم في (صحيحه) (١/ ٢٢٨/ ٢٧٤) كلاهما من طريق نافع بن جبير، عن عروة بن المغيرة، عن أبيه المغيرة بن شعبة، عن رسول الله ﷺ ثم إنه خرج لحاجته، فاتبعه المغيرة بإداوة فيها ماء، فصب عليه حين فرغ من حاجته، فتوضأ ومسح على الخفين. واللفظ للبخاري. وأما أنه أتى سباطة قوم فبال... أخرجه البخاري في كتاب (الوضوء)، باب (البول قائمًا أو قاعدًا) (١/ ٩٠) حديث رقم (٢٢٢). ومسلم في (صحيحه) (١/ ٢٢٨/ ٢٧٣) كلاهما من طريق الأعمش، عن شقيق عن حذيفة قال: ثم كنت عن النبي ﷺ، فانتهى إلى سباطة قوم، فبال قائمًا، فتنحيت، فقال: «أدنه»، فدنوت حتى قمت، ثم عقبيه، فتوضأ، فمسح على خفيه. واللفظ لمسلم.

قاطعًا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة.

الحجة الثالثة: أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم، ويدل عليه أيضًا ما روى في الصحيحين أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: «**عِلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشدينَ مِنْ بَعْدِي**». ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**اقْتَدُوا باللَّذينِ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ**». والعجب من أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تمسك في مسألة طلاق الفارِّ بأثر عثمان، مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضًا يوجب عدم الإرث، فلمَ لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الإطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة، مع أن هذا القول على وَفق القرآن والأخبار والمعقول؟!

الحجة الرابعة: أن الأمة وإن اختلفت في أنه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا؟ لكنهم اتفقوا عليه في العمل، فإنك لا ترى أحدًا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا ويقرأ الفاتحة في الصلاة.

إذا ثبت هذا فنقول: إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركًا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] فإن قالوا: إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قرءوها لا على اعتقاد الوجوب، بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الإجماع على وجوب قراءتها! فنقول: أعمال الجوارح غير أعمال القلوب، ونحن قد بينا إطباق الكل على الإتيان بالقراءة، فمن لم يأتِ بالقراءة كان تاركًا طريقة المؤمنين في هذا العمل، فدخل تحت الوعيد، وهذا القدر يكفينا في الدليل، ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الإجماع في اعتقاد الوجوب.

الحجة الخامسة: الحديث المشهور، وهو أنه سبحانه وتعالى قال: «**قَسَمْتُ الصَّلاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ: فَإِذَا قَالَ العَبْدُ: الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي...**»، إلى آخر الحديث[1]، وجه الاستدلال أنه تعالى حَكَم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين، ثم بَيَّن أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة، فنقول: الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف، وهذا التنصيف لا يحصل إلا بسبب هذه السورة، ولازم اللازم لازم، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا: قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة.

الحجة السادسة: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لاَ صَلاَةَ إلاَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»، قالوا: حرف النفي دخل على الصلاة، وذلك غير ممكن، فلا بدّ من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة، وليس صرفه إلى الصحة أَوْلى من صرفه إلى الكمال.

---

(١) تقدم تخريجه.

والجواب من وجوه:

الأول: أنه جاء في بعض الروايات: «**لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»، وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل، وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة للتكليف بسببها، وعلى هذا التقدير فإنه يمكن إجراء النفي على ظاهره.

الثاني: من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة، فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة؛ لأن الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها، وإذا ثبت هذا فقولهم: (إنه لا يمكن إدخال حرف النفي على مسمى الصلاة) إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزءًا من الصلاة، وهذا هو أول المسألة، فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره.

الثالث: هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان: أحدهما: أقرب إلى الحقيقة. والثاني: أبعد؛ فإنه يجب حَمْل اللفظ على المجاز الأقربْ.

إذا ثبت هذا فنقول: المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحًا - أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحًا لكنه لا يكون كاملاً، فكان حمل اللفظ على نفي الصحة أَوْلى.

الوجه الرابع: أن الحمل على نفي الصحة أَوْلى لوجوه:

أحدها: أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان.

والثاني: أن جانب الحرمة راجح.

والثالث: أن هذا أحوط.

الحجة السابعة: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**كُلُّ صَلاَةٍ لَمْ يُقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خِدَاجٌ، غَيْرُ تَمَام**»[(١)]. قالوا: الخداج هو النقصان، وذلك لا يدل على عدم الجواز.

قلنا: بل هذا يدل على عدم الجواز؛ لأن التكليف بالصلاة قائم، والأصل في الثابت البقاء، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بالصلاة على صفة الكمال، فعند الإتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا نخرج عن العهدة، والذي يقوي هذا أن عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد، إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح. قال: لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل، والصوم في هذا اليوم ناقص، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة، وإذا ثبت هذا فنقول: فلِمَ لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام؟!

---

(١) أنظر سابقه.

الحجة الثامنة: نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا تُجْزِئ صَلاةٌ لا يُقْرَأُ فيها بِفَاتِحَةِ الكِتَاب**»[1] .

والحجة التاسعة: روى رفاعة بن مالك أن رجلاً دخل المسجد وصلى، فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر إلى أن قال الرجل: علِّمني الصلاة يا رسول الله. فقال عليه الصلاة والسلام: «**إِذَا تَوَجَّهْتَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَكَبِّرْ، وَاقْرَأْ بِفَاتِحَة الكِتاب**»، وجه الدليل أن هذا أمر، والأمر للوجوب، وأيضًا: الرجل قال: علِّمني الصلاة. فكل ما ذكره الرسول ﷺ وجب أن يكون من الصلاة، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءًا من أجزاء الصلاة.

الحجة العاشرة: روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «**أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِسُورَةٍ لَيْسَ فِي التَّوْرَاةِ وَلاَ فِي الإِنْجِيلِ وَلاَ فِي الزَّبُورِ مِثْلُهَا؟**»، قالوا: نعم. قال: «**فَمَا تَقْرَءُونَ فِي صَلاتِكُم؟**» قالوا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فقال: «**هِيَ هِيَ**»[2] . وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال: «**مَا تَقْرَءُونَ فِي صَلاتِكُم؟**» فقالوا: الحمد لله. وهذا يدل على أنه كان مشهورًا عند الصحابة أنه لا يصلي أحد إلا بهذه السورة، فكان هذا إجماعًا معلومًا عندهم.

الحجة الحادية عشرة: التمسك بقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[المزمل: ٢٠] وجه الدليل أن قوله: (فاقرءوا) أمر، والأمر للوجوب، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة، فنقول: المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها: والأول: يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة، وهو المطلوب، والثاني: يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا، وهو باطل بالإجماع، والثالث: يقتضي أن يكون المكلف مخيرًا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها، وذلك باطل بالإجماع؛ لأن الأمة مُجمعة على أن قراءة الفاتحة أَوْلى من قراءة غيرها، وسَلَّم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز.

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن؛ لأن هذه السورة محفوظة

---

(١) **صحيح**: أخرجه ابن حبان في (صحيحه) (٥/ ٩١) حديث رقم (١٧٨٩). وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ٢٤٨) حديث رقم (٤٩٠). وابن المنذر في (الأوسط) (٤/ ٢٠٢) حديث رقم (١٢٥٠). والبيهقي في (القراءة خلف الإمام) (١/ ١٧٩) حديث رقم (١٦١) جميعًا من طريق شعبة، عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة به.

(٢) **صحيح**: أخرجه الترمذي في كتاب (تفسير القرآن)، باب (من سورة الحجر) (٥/ ٢٧٧) حديث رقم (٣١٢٥) من طريق الفضل بن موسى به. وقال أبو عيسى: حديث عبد العزيز بن محمد أطول وأتم، وهذا أصح من حديث عبد الحميد بن جعفر. والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾[الحجر: ٨٧] (٢/ ٤٧٧) حديث رقم (٩١٣) من طريق الفضل بن موسى به. والدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (فضل فاتحة الكتاب) (٢/ ٣١٨) حديث رقم (٣٣٧٣). ومالك في (الموطأ)، كتاب (الصلاة)، باب (في أم القرآن) (١/ ٨٣) حديث رقم (٣٧). والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٥٥٧)، وقال: هذا حديث صحيح علي شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون، وحينئذٍ لا تكون متيسرة للكل.

الحجة الثانية عشرة: الأمر بالصلاة كان ثابتًا، والأصل في الثابت البقاء، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة؛ لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة، فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل.

الحجة الثالثة عشرة: قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول:

أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام: «**دَعْ مَا يرِيبُك إِلَى مَا لاَ يرِيبُكَ**».

وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب.

فإن قالوا: فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه، فيبقى الخوف.

قلت: اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل، واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضًا، فيتقابل هذان الضرران، وأما في العمل فإن القراءة لا توجب الخوف، أما تركه فيفيد الخوف، فثبت أن الأحوط هو العمل.

الحجة الرابعة عشرة: لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة، لَمَا كانت الصلاة بالفاتحة أولى؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أَوْلى، فثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة.

الحجة الخامسة عشرة: أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها، والجامع رعاية الاحتياط.

الحجة السادسة عشرة: الأصل بقاء التكليف، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة، إما أن يُعرف بالنص أو القياس: أما الأول فباطل؛ لأن النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] وقد بينا أنه دليلنا، وأما القياس فباطل؛ لأن التعبدات غالبة على الصلاة، وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس.

الحجة السابعة عشرة: لما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام واظب على القراءة طول عمره، فحينئذٍ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعًا وتركًا للاتباع، وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام: «**اتَّبِعُوا وَلاَ تَبْتَدِعُوا**»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**أَحْسَنُ الهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا**».

الحجة الثامنة عشرة: الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل: والأول باطل بالإجماع؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة،

فتعين الثاني، فنقول: الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر، فوجب أن لا يجوز المصير إليه؛ لأنه قبيح في العرف فيكون قبيحًا في الشرع.

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر: أما القرآن فقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] وأما الخبر فما روى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة أنه قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أخرج، وأنادي: «**لاَ صَلاَةَ إلاَّ بِقِرَاءَةٍ، وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ**»[1].

والجواب عن الأول: أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا؛ وذلك لأن قوله: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] أَمْر، والأمر للوجوب، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول: المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة، أو غير الفاتحة، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها.

والأول: يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة، وهو المطلوب.

والثاني: يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها، وهو باطل بالإجماع.

والثالث: يقتضي أن يكون المكلف مخيرًا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها، وذلك باطل بالإجماع؛ لأن الأمة مُجمعة على أن قراءة الفاتحة أَوْلى من قراءة غيرها، وسَلَّم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز.

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن؛ لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين، فهي متيسرة للكل، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون، وحينئذٍ لا تكون متيسرة للكل.

وعن الثاني: أنه مُعارض بما نُقل عن أبي هريرة أنه قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أخرج وأنادي: «**لا صَلاةَ إلاَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**»، وأيضًا: لِمَ لا يجوز أن يقال: المراد من قوله: «**لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب**» هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا؛ لأنه أحوط ولأنه أفضل، والله أعلم.

المسألة الثالثة: لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة: فقال أبو حنيفة: إذا قرأ آية واحدة كفت، مثل قوله: ألم، وحم والطور، ومدهامتان، وقال أبو يوسف ومحمد: لا بدّ من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدَّين.

---

(١) إسناده صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب) (١/ ٣٦٤) حديث رقم (٨١٩). وابن حبان في (صحيحه) (٢/ ١٦٩/ ١٧٠) حديث رقم (٤٥٣). والحاكم في (المستدرك) (١/ ٢٣٩). والدارقطني (١/ ٣٢١). والبيهقي في (السنن) (٢/ ٣٧). جميعا من طريق جعفر به. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح لا غبار عليه، وأن جعفر بن ميمون من ثقات البصريين ويحيى بن سعيد لا يحدث إلا عن الثقات، ووافقه الذهبي. وأحمد في (مسنده) (٢/ ٤٢٨). والحاكم في (المستدرك) (١/ ٢٣٩). وصححه ووافقه الذهبي من طريق يحيى به. وإسناده صحيح.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رضي الله عنه: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ آية من أول سورة الفاتحة، وتجب قراءتها مع الفاتحة. وقال مالك والأوزاعي رضي الله تعالى عنهما: إنه ليس من القرآن إلا في سورة النمل، ولا يقرأ لا سرًّا ولا جهرًا إلا في قيام شهر رمضان فإنه يقرؤها. وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه، وإنما قال: يقرأ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ويُسر بها. ولم يقل: إنها آية من أول السورة أم لا، قال يعلىَ: سألت محمد بن الحسن عن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فقال: ما بين الدفتين قرآن. قال: قلت: فلمَ تُسره؟ قال: فلم يجبني. وقال الكرخي: لا أعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمي أصحابنا، إلا أن أمرهم بإخفائها يدل على أنها ليست من السورة، وقال بعض فقهاء الحنفية: تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسألة لأن الخوض في إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم، فالأَوْلى السكوت عنه.

واعلم أن هذه المسألة تشتمل على ثلاث مسائل:

إحداها: أن هذه المسألة هل هي مسألة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية؟

وثانيتها: أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها؟

وثالثتها: الكلام في أنها تُقرأ بالإعلان أو بالإسرار.

فلنتكلم في هذه المسائل الثلاث:

المسألة الخامسة: في تقرير أن هذه المسألة ليست من المسائل القطعية، وزعم القاضي أبو بكر أنها من المسائل القطعية، قال: والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقل من التفسيق، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق إثباته إما التواتر أو الآحاد، والأول باطل؛ لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة. والثاني أيضًا باطل؛ لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقًا إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيًّا، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض في أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف، وذلك يُبطل الإسلام.

واعلم أن الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال: نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف، وإن ثبت بالآحاد فحينئذٍ يصير القرآن ظنيًّا، ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو أنه لو قال قائل: (ليس من القرآن عدم) فلا حاجة في إثبات هذا العدم إلى النقل؛ لأن الأصل هو العدم، وأمّا قولنا: (إنه قرآن) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل. ثم أجاب عنه بأن قال: هذا وإن كان عدمًا إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن، فهاهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل، وحينئذٍ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق إما أن

يكون تواترًا أو آحادًا، فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه، فهذا آخر ما قيل في هذا الباب.

والذي عندي فيه أن النقل المتواتر ثابت بأن ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ كلام أنزله الله على محمد ﷺ، وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن، وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا أنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن، مثل أنه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا؟ وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا؟ وهل يجوز للمحدث مسها أم لا؟ ومعلوم أن هذه الأحكام اجتهادية، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هي من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام وعدمها، وثبت أن ثبوت هذه الأحكام وعدمها أمور اجتهادية، ظهر أن البحث اجتهادي لا قطعي، وسقط تهويل القاضي.

المسألة السادسة: في بيان أن التسمية هل هي من القرآن وأنها آية من الفاتحة:

قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة: إنها ليست من الفاتحة. وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز: إنها آية من الفاتحة. وهو قول ابن المبارك والثوري، ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعد ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] آية، ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣] آية، ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] آية، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] آية، ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] آية، ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] آية (١)، وهذا نص صريح.

الحجة الثانية: روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**فَاتِحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ آيَاتٍ أُولاهُن** ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾» (٢).

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الدارقطني في (سننه) (١/ ٣٠٧) حديث رقم (٢١) من طريق محمد بن سعيد الأصبهاني، أخبرنا عمر بن هارون البلخي، عن ابن جريج به. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٤٣٥) حديث رقم (٢٣٢٠) من طريق الهيثم بن خالد المقري، حدثنا عمر بن هارون البلخي، حدثنا ابن جريج، عن ابن أبي مليكة، عن أم سلمة به. وفي (السنن والآثار) (٢/ ٤١٩) حديث رقم (٧٦٦) من طريق عمر بن هارون البلخي به. وفي إسناده عمر بن هارون البلخي، قال الحافظ: متروك.

(٢) **إسناده ضعيف**: أورده الدارقطني في (العلل) (٨/ ١٤٨) حديث رقم (١٤٦٨)، وسئل عن حديث المقبري، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «الحمد لله رب العالمين سبع آيات، أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم، وهي السبع المثاني، وهي فاتحة الكتاب، وهي أم القرآن، فقال: يرويه نوح بن أبي بلال، واختلف عنه، فرواه عبد الحميد بن جعفر عنه، واختلف عنه، فرواه المعافا بن عمران، عن عبد الحميد، عن نوح بن أبي بلال، عن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، وخالفه علي بن ثابت، وأبو بكر الحنفي، روياه عن عبد الحميد، عن نوح بن أبي بلال، عن سعيد، عن أبي هريرة مرفوعًا أيضًا، ورواه أسامة بن زيد وأبو بكر الحنفي، عن نوح بن أبي بلال، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة موقوفًا، وهو أشبهها بالصواب.

الحجة الثالثة: روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَلاَ أُخْبِرُكَ بِآيَةٍ لَمْ تَنْزِلْ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاود غَيْرِي؟**»، فقلت بلى، فقال: «**بِأَيِّ شَيْءٍ يُفْتَتَحُ القُرْآنُ إذا افتَتَحْتَ الصَّلاَةَ؟**» قلت: بـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، قال: «**هِيَ هِيَ**»(١)، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن.

الحجة الرابعة: روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال له: «**كَيْفَ تَقُولُ إذا قُمْتَ إلى الصَّلاَةِ؟**»، قال: أقول: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢]، قال: «**قُل**: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾»(٢).

وروى أيضًا بإسناده عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان يقرأ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(٣).

وروى أيضًا بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وكان يقول: «**مَنْ تَرَكَ قِرَاءَتَها فَقَدْ نَقَص**»(٤).

وروى أيضًا بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى﴾ [الحجر:٨٧] قال: فاتحة الكتاب. فقيل لابن عباس: فأين السابعة؟ فقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾(٥).

وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِذَا قَرَأْتُمْ أُمَّ الْقُرْآنِ فَلاَ تَدَعُوا** ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **فَإِنَّهَا إِحْدَى آيَاتِهَا**»(٦).

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ١٦) من طريق آدم بن أبي إياس، حدثنا سلمة بن الأحمر، عن يزيد بن أبي خالد، عن عبد الكريم بن أمية، عن أبي بريدة، عن أبيه به. ورواه الطبراني في (الأوسط) (١/ ١٩٦) حديث رقم (٦٢٥) من طريق عبد الكريم بن أبي المخارق به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ١٠٩)، وقال: فيه عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف لسوء حفظه، وفيه من لم أعرفهم.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ١٧) من طريق أبي محمد إسماعيل بن عيسي الواسطي، حدثنا عبد الله بن نافع، عن جهم وفي إسناده: جهم بن عثمان، ترجم له ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل) (٢/ ٥٢٢) وقال عنه: مجهول. وقال الذهبي في (المغني) (١/ ١٣٨): لا يعرف.

(٣) **إسناده ضعيف**: أخرجه الدارقطني في (سننه) (٣٠٧١/ ٢١). والجرجاني في (تاريخ جرجان) (١/ ١٠٤)، والبيهقي في (السنن والآثار) (٢/ ٤١٩) حديث رقم (٧٦٦). جميعًا من طريق عمر بن هارون البلخي، عن ابن جريج، عن ابن أبي مليكة، عن أم سلمة به. وفي إسناده: عمر بن هارون البلخي، قال الحافظ: متروك.

(٤) **إسناده ضعيف**: أخرجه الثعلبي في (الكشف والبيان) (١/ ١٧) من طريق محمد بن جعفر، حدثنا الحسين بن عبد الله، عن أبيه، عن جده، عن علي به. وفي إسناده: الحسين بن عبد الله، قال الحافظ: ضعيف.

(٥) **إسناده حسن**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (١/ ٧٣٧) حديث رقم (٢٠٢٤). والبيهقي في (سننه الكبرى) (٢/ ٤٥) حديث رقم (٢٢١٦). وعبد الرزاق في (المصنف) (٢/ ٩٤) حديث رقم (٢٦٢٩). جميعًا من طريق ابن جريج، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به.

(٦) **ضعيف**: أخرجه الثعلبي في الكشف والبيان (١/ ١٨) من طريق عبد الله بن محمد بن مسلم، حدثنا يزيد بن سنان، حدثنا أبو بكر الحنفي، حدثنا نوح بن أبي بلال قال: سمعت المقبري، عن أبي هريرة أنه قال... فذكره. =

وبإسناده أيضًا عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ قَالَ اللهُ سُبْحَانَهُ: مَجَدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ قَالَ اللهُ عَزَّ وجَلَّ: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ قَالَ اللهُ: فَوَّضَ إِلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قَالَ اللهُ تَعَالَى: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ قَالَ اللهُ تَعَالَى: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ»[(١)].

وبإسناده عن أبي هريرة قال: كنت مع رسول الله ﷺ في المسجد والنبي ﷺ يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي، فافتتح الصلاة وتعوَّذ، ثم قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فسمع النبي ﷺ ذلك، فقال له: «يَا رَجُلُ، قَطَعْتَ عَلَى نَفْسِكَ الصَّلَاةَ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ مِنَ الْحَمْدِ؟! مَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ تَرَكَ آيَةً مِنْهَا، وَمَنْ تَرَكَ آيَةً مِنْهَا فَقَدْ قَطَعَ صَلَاتَهُ، فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَمَنْ تَرَكَ آيَةً مِنْهَا فَقَدْ بَطَلَتْ صَلَاتُهُ»[(٢)].

وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ تَرَكَ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فَقَدْ تَرَكَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ»[(٣)].

=وأبو بكر الجصاص (١/ ١١) وقال: وذكر أبو بكر الحنفي، عن عبد الحميد بن جعفر، عن نوح بن أبي جلال، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة، عن النبي عليه السلام قال: «إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين، فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم؛ فإنها إحدى آياتها» قال أبو بكر: ثم لقيت نوحًا، فحدثني به عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة مثله، ولم يرفعه. ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على أنه غير مضبوط في الأصل فلم يثبت به توقيف عن النبي عليه السلام، ومع ذلك فجائز أن يكون قوله: «فإنها إحدى آياتها» من قول أبي هريرة؛ لأن الراوي قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذي حضره بمعناه، وقد وُجِدَ مثل ذلك كثيرًا في الأخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يعزى إلى النبي ﷺ بالاحتمال، وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من جهة أنه سمع النبي عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة؛ لأن أبا هريرة قد روى الجهر عن النبي ﷺ، وأيضًا لو ثبت هذا الحديث عاريًا من الاضطراب في السند والاختلاف في الرفع وزوال الاحتمال في كونه من قول أبي هريرة لما جاز لنا إثباتها من السورة إذ كان طريق إثباتها نقل الأمة على ما بُيِّن آنفًا.

(١) تقدم.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الثعالبي في (الكشف والبيان) (١/ ١٩) من طريق محمد بن بكر البصري، حدثنا محمد بن علي الجوهري، حدثني إسماعيل بن يحيى، حدثنا سفيان الثوري، عن محمود بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة به. في إسناده انقطاع، ومن لا يعرف.

(٣) **إسناده ضعيف**: أخرجه الثعالبي في (الكشف والبيان) (١/ ١٩) من طريق أبي بكر محمد بن عمر بن هشام، أخبرنا محمد بن يحيى، حدثنا حكيم بن الحسين، حدثنا سليمان بن مسلم المكي، عن نافع، عن أبي مليكة، عن طلحة بن عبيد الله به. وابن الأعرابي في (معجمه) (٢/ ٢٦١) حديث رقم (٧٦٠). وأبو عبد الله الدقاق في (مجلس الإملاء) (١/ ٨١) حديث رقم (١٥١) كلاهما من طريق سليم بن مسلم، أخبرنا نافع بن عمر، عن أبي مليكة. به. وفي إسناده: سليم بن مسلم المكي ليس بالقوي. وقال يحيى بن معين: ضعيف الحديث، ومنكر الحديث. (الجرح والتعديل) (٤/ ٣١٤).

واعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحاق الثعلبي رحمه الله.

الحجة الخامسة: قراءة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ واجبة في أول الفاتحة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها، بيان الأول قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١] ولا يجوز أن يقال: الباء صلة زائدة؛ لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة، وإذا كان هذا الحرف مفيدًا كان التقدير: إقرأ مفتتحًا باسم ربك، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة، فوجب إثباته في القراءة في الصلاة صونًا للنص عن التعطيل.

الحجة السادسة: التسمية مكتوبة بخط القرآن، وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن، ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامي السور في المصحف، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه، فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن، ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن، وَلَمَّا أجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن.

الحجة السابعة: أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله، والتسمية موجودة بين الدفتين، فوجب جعلها من كلام الله تعالى؛ ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتًا.

واعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن، ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور، وهذان الدليلان لا يُبطلان قول أبي بكر الرازي.

الحجة الثامنة: أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلَا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه، قال: قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ آية واحدة، وقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ آية واحدة. وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ ليس بآية منها، لكن قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، وقوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ آية أخرى. وسنبين في مسألة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف، فحينئذٍ يبقى أن الآيات لا تكون سبعًا إلا إذا اعتقدنا أن قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ آية منها تامة.

الحجة التاسعة: أن نقول: قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يُسلِّم أن قراءتها أفضل، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي ﷺ قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨] وإذا ثبت وجوب قراتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة العاشرة: قوله عليه السلام: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيهِ بِبَسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرُ، أَوْ أَجْذَمُ»

وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتراء، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل، بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوًّا للرسول عليه السلام فقال: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر:٣]، فلزم أن يقال: الصلاة الخالية عن قراءة ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ تكون في غاية النقصان والخلل، وكل من أقر بهذا الخلل النقصان قال بفساد هذه الصلاة، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها.

الحجة الحادية عشرة: ما روي أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب: «**مَا أَعْظَمُ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى؟**» فقال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فصدقه النبي عليه السلام في قوله [1]. وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية، ومعلوم أنها ليست آية تامة في قوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل:٣٠] بل هذا بعض آية، فلا بد وأن يكون آية تامة في غير هذا الموضع، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة في أول سورة الفاتحة.

الحجة الثانية عشرة: إن معاوية قَدِم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها، فقرأ أم القرآن ولم يقرأ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية: أنسيت؟ أين ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ حين استفتحت القرآن؟! فأعاد معاوية الصلاة وقرأ: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة، وعلى أن الأَوْلى الجهر بقراءتها.

الحجة الثالثة عشرة: أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله، فوجب أن يجب على رسولنا ﷺ ذلك، وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضًا في حقنا، وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة:

أما المقدمة الأولى: فالدليل عليها أن نوحًا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال: ﴿ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود:٤١] وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم، فإن قالوا: أليس أن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل:٣٠] يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى؟ قلنا: معاذ الله أن يكون الأمر كذلك، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس، وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة، فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب، وكانت قد سمعت باسم سليمان، فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها: إنه من سليمان. فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت: ﴿وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل:٣٠]. فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا

(١) لم أجده إلا في كتب التفسير بدون إسناد.

في عمل من أعمال الخير ابتدءوا بذكر ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

والمقدمة الثانية: أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام:٩٠] وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨] وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة الرابعة عشرة: أنه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات؛ لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقًا على المحدث المخلوق، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقًا على ذكر غيره، وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ سابقة على سائر الأذكار والقراءات، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول، وجب أن يكون معتبرًا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام: «**مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ**»، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضًا أنها آية من الفاتحة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة الخامسة عشرة: أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لا شك أنه من القرآن في سورة النمل، ثم إنا نراه مكررًا بخط القرآن، فوجب أن يكون من القرآن، كما أنا لما رأينا قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ﴾ مكررًا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة، قلنا: إن الكل من القرآن.

الحجة السادسة عشرة: روى أنه ﷺ كان يكتب في أول الأمر على رسم قريش (باسمك اللهم) حتى نزل قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ﴾ [هود:٤١] فكتب ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ فنزل قوله: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾ [الإسراء:١١٠] فكتب ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ فلما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل:٣٠] كتب مثلها، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن، ومجموعها من القرآن، ثم إنه ثبت في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن، إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة، لجاز إخراج سائر الآيات كذلك، وذلك يوجب الطعن في القرآن.

الحجة السابعة عشرة: قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان يُنزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام، وكان يأمر بكتبه بخط المصحف، وبينا أن حاصل الخلاف في أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته، وهل يجوز للجنب قراءته، وللمحدث مسه؟ فنقول: ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**دع ما يريبك إلا ما لا يريبك**».

واحتج المخالف بأشياء:

الأول: تعلقوا بخبر أبي هريرة، وهو أن النبي ﷺ قال: «**يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي**

وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ: فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: مَجَّدَنِي عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي» [١].

والاستدلال بهذا الخبر من وجهين:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها.

والثاني: أنه تعالى قال: «**جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين**»، والمراد من الصلاة الفاتحة؛ وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا: إن التسمية ليست آية من الفاتحة؛ لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها لله ثلاث آيات ونصف، وهي من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلى آخر السورة، أما إذا جعلنا ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف، وللعبد آيتان ونصف، وذلك يبطل التنصيف المذكور.

الحجة الثانية: روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ كان يفتتح الصلاة بالتكبير، والقراءة بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [٢]، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة.

الحجة الثالثة: لو كان قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية من هذه السورة، لزم التكرار في قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وذلك بخلاف الدليل.

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه:

الأول: أنا نقلنا أن الشيخ أبا إسحاق الثعلبي روى بإسناده أن النبي ﷺ لما ذكر هذا الحديث عد ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية تامة من سورة الفاتحة، ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا؛ لأن رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي.

الثاني: روى أبو داود السختياني [٣] عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**وَإِذَا قَالَ العَبْدُ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: مَجَّدَنِي عَبْدِي وَهُوَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي»** [٤].

---

(١) تقدم.

(٢) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب (ما يجمع صفة الصلاة) (١/ ٢٤٠/ ٣٥٧) حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا أبو خالد يعني: الأحمر بن حسين المعلم به. وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من لم ير الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) (١/ ٣٥٢) حديث رقم (٧٨٣). وأحمد في (مسنده) (٦/ ٣١) حدثنا إسحاق - يعني: الأزرق-، ويحيى بن سعيد قال: إسحاق حدثنا حسين بن المكتب، عن بديل به. وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب (الركوع في الصلاة) (١/ ٢٨٢) حديث رقم (٨٦٩) حدثنا أبو بكر وابن أبي شيبة، حديث يزيد بن هارون، عن الحسين المعلم به.

(٣) هكذا في الأصل ولعلها (السجستاني).

(٤) تقدم.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله في: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾: «هذا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي»، يعني في القسمة، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة، فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه.

الثالث: أن لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات، فهو أيضًا يحتمل النصف في المعنى، قال عليه الصلاة والسلام: «الْفَرَائِضُ نِصْفُ الْعِلْم»، وسماه بالنصف من حيث إنه بحث عن أحوال الأموات، والموت والحياة قسمان، وقال شريح: أصبحت ونصف الناس عليَّ غضبان. سماه نصفًا من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساخطون.

الرابع: إن دلائلنا في أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية من الفاتحة صريحة، وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هي من الفاتحة أم لا، لكن المقصود منه بيان شيء آخر، فكانت دلائلنا أقوى وأظهر.

الخامس: أنا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط.

والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال: لعل عائشة جعلت ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة :٢] اسمًا لهذه السورة، كما يقال: قرأ فلان: (الحمد لله الذي خلق السموات) والمراد أنه قرأ هذه السورة، فكذا هاهنا. وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك.

والجواب عن الحجة الثالثة: أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن، وتأكيد كون الله تعالى رحمانًا رحيمًا من أعظم المهمات، والله أعلم.

المسألة السابعة: في بيان عدد آيات هذه السورة:

رأيت في بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصري كان يقول: هذه السورة ثمانِ آيات، فأما الرواية المشهورة التي أطبق الأكثرون عليها أن هذه السورة سبع آيات. وبه فسروا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي﴾ [الحجر :٨٧].

إذا ثبت هذا فنقول: الذين قالوا: إن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية من الفاتحة قالوا: إن قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ آية تامة، وأما أبو حنيفة فإنه لما أسقط التسمية من السورة لا جرم قال: قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة :٧] آية، وقوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ آية أخرى.

إذا عرفت هذا فنقول: الذي قاله الشافعي أولى، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن مقاطع قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم؛ لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربينٌ متقاربة ومتشاكلة: فالمتقاربة كما في سورة (ق) والمتشاكلة كما في سورة القمر، وقوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ ليس من القسمين، فامتنع جعله من المقاطع.

الثاني: أنا إذا جعلنا قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ (غير)،

وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد، وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل، أما إذا جعلنا قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ إلى آخر السورة آية واحدة، كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلامًا واحدًا وآية واحدة، وذلك أقرب إلى الدليل.

الثالث: أن المبدل منه في حكم المحذوف، فيكون تقدير الآية (اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم) لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين: أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه، ولا ضالاً، فإنا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ كُفۡرٗا﴾ [إبراهيم:٢٨] وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم، فثبت أنه لا يجوز فصل قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ عن قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ بل هذا المجموع كلام واحد، فوجب القول بأنه آية واحدة.

فإن قالوا: أليس أن قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ آية واحدة، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية ثانية، ومع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها، بل هي متعلقة بما قبلها؟

قلنا: الفرق أن قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ كلام تام بدون قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ آية تامة، ولا كذلك هذا، لما بينا أن مجرد قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ ليس كلامًا تامًّا، بل ما لم يضم إليه قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ لم يصح قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، فظهر الفرق.

المسألة الثامنة: ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا؟ أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية؟ وقال بعض الحنفية: إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة لأن أحدًا ممن قبله لم يقل: (إن بسم الله) آية من أوائل سائر السور، ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنًا.

واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال في سور الملك: إنها ثلاثون آية، وفي سورة الكوثر: «**إنها ثلاث آيات**»، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور.

والجواب أنا إذا قلنا: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ مع ما بعده آية واحدة فهذا الإشكال زائل، فإن قالوا: لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا: إنها بعض

آية من سائر السور؟ قلنا: هذا غير بعيد، ألا ترى أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ آية تامة، ثم صار مجموع قوله: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾ [يونس: ١٠]آية واحدة: فكذا هاهنا وأيضًا فقوله: «سورة الكوثر ثلاث آيات» يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات، وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور، فسقط هذا السؤال.

المسألة التاسعة: يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يُسر بها في كل ركعة. وأما الشافعي فإنه قال: إنها آية منها ويجهر بها. وقال أبو حنيفة: ليست آية من الفاتحة إلا أنها يُسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضًا.

فنقول: الجهر بها سُنّة، ويدل عليه وجوه وحجج:

الحجة الأولى: قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة، وإذا ثبت هذا فنقول: الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية، فأما أن يكون بعضها سريًا وبعضها جهريًا فهذا مفقود في جميع السور، وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعًا في القراءة الجهرية.

الحجة الثانية: أن قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لا شك أنه ثناء على الله وذِكْر له بالتعظيم، فوجب أن يكون الإعلان به مشروعًا لقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠]ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرًا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره، أما إذا أخفى ذكره أو أَسَرَّه دل ذلك على كونه مستنكفًا منه، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون إعلان ذكر الله أَوْلى؛ عملاً بقوله: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠].

الحجة الثالثة: هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرًا بذلك الذكر غير مبالٍ بإنكار من ينكره، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل، فيكون في الشرع كذلك؛ لقوله عليه السلام: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» ومما يقوي هذا الكلام أيضًا أن الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويُسره؛ لئلا ينكشف ذلك العيب.

أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفائه؟! ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكرًا لله بالتعظيم؛ ولهذا قال عليه السلام: «طُوبى لِمَن مَاتَ وَلِسَانُه رَطْبٌ مِنْ ذِكْرِ اللهِ» (١) وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: يا مَن ذكره شرفٌ للذاكرين. ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه؟! ولهذا السبب نقل أن عليًّا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات.

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) (١/ ٧٢) حديث رقم (٢٠٨) من طريق مكحول، عن جبير بن نفير، عن مالك بن يُخامر قال: سمعت معاذ بن جبل قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول... فذكره.

وأقول: إن هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي، لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين.

الحجة الرابعة: ما رواه الشافعي بإسناده أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم، ولم يقرأ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود، فلما سَلَّم ناداه المهاجرون والأنصار. يا معاوية، سرقت منا الصلاة، أين ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود؟ [١] ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير، قال الشافعي: إن معاوية كان سلطانًا عظيم القوة شديد الشوكة، فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والأنصار، وإلا لما قدروا على إظهار الإنكار عليه بسبب ترك التسمية.

الحجة الخامسة: روى البيهقي في (السنن الكبير) عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يجهر في الصلاة بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [٢]، ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير، وأما أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر، ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى، والدليل عليه قوله عليه السلام: «اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ».

الحجة السادسة: إن قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ يتعلق بفعل لا بد من إضماره، والتقدير: (بإعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات)، أو ما يجري مجرى هذا المضمر، ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول، فإذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أَمَر بما هو أحسن أنواع الأمر

---

(١) أورده ابن تيمية في (مجموع الفتاوي) (٢٢/ ٤١٧) وقال: وقال الشافعي: أنبأنا إبراهيم بن محمد قال: حدثنى بن خثيم، عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة، عن أبيه أن معاوية قدم المدينة، فصلى بهم، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع، فناداه المهاجرون حين سلم والأنصار: أي معاوية سرقت صلاتك؟! وذكره. وقال الشافعى: أنبأنا يحيى بن سليم، عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة، عن أبيه، عن جده، عن معاوية والمهاجرين والأنصار بمثله، أو مثل معناه لا يخالفه، وأحسب هذا الإسناد أحفظ من الإسناد الأول، وهو في كتاب إسماعيل بن عبيد بن رفاعة، عن أبيه، عن جده، عن معاوية. وذكر الخطيب أنه أقوى ما يحتج به، وليس بحجة كما يأتي بيانه، وضعفه.

(٢) أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (٢/ ٤٧) حديث رقم (٢٢٢٦) من طريق إبراهيم بن إسحاق السراج، حدثنا عقبة بن مكرم، حدثنا يونس بن بكير، عن مسعر، عن محمد بن قيس، عن أبي هريرة به.

بالمعروف، وهو الرجوع إلى الله بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول: إنه بدعة؟!

واحتج المخالف بوجوه وحجج:

الحجة الأولى: روى البخاري بإسناده عَنْ أَنَسٍ أَنَّه قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَخَلْفُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [(١)]، وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه، وفيه أنهم لا يذكرون ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وفي رواية أخرى: (ولم أسمع أحدًا منهم قال: بسم الرحمن الرحيم) وفي رواية رابعة: (فلم يجهر أحد منهم بـ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾).

الحجة الثانية: ما روى عبد الله بن المغفل أنه قال: سمعني أبي وأنا أقول: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فقال: يا بني إياك والحدث في الإسلام، فقد صليت خلف رسول الله ﷺ، وخلف أبي بكر، وخلف عمر، وعثمان، فابتدءوا القراءة بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فإذا صليتَ فقل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[(٢)].

وأقول: إن أنسًا وابن المغفل خصصا عدم ذكر ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بالخلفاء الثلاثة، ولم يذكرا عليًّا، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليًّا كان يجهر بـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥]، ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف: ٢٠٥] وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله، فوجب إخفاؤه، وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلامين الأولين.

والجواب عن خبر أنس من وجوه:

الأول: قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: روى عن أنس في هذا الباب ست روايات، أما

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب (أَمْرَ النبي ﷺ الذي لا يتم ركوعه بالإعادة) (٢/ ٢٦٥) حديث رقم (٧٤٣)، ومسلم في كتاب (الصلاة)، باب (حجة من قال: لا يجهر بالبسملة) (١/ ٥٠/ ٢٩٩) من طريق محمد بن جعفر به. والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب (ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) (١/ ٦٠٤) حديث رقم (٩٠٦). وأحمد في (مسنده) (٣/ ١٧٦/ ٢٧٣) من طريق محمد بن جعفر وحجاج به. وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ٢٤٩) حديث رقم (٤٩٤) من طريق محمد بن جعفر به. جميعًا من طريق شعبة به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في كتاب (الصلاة)، باب (ما جاء في ترك الجهر بالبسملة) (٢/ ١٢) حديث رقم (٢٤٤). وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن من طريق سعيد بن إياس. والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب (ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) (١/ ٦٠٥) حديث رقم (٩٠٧). وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب (افتتاح القراءة) (١/ ٢٦٧) حديث رقم (٨١٥) من طريق سعيد بن إياس الجريري به. وأحمد في (مسنده) (٤/ ٨٥) من طريق الجريري به. جميعًا من طريق أبي نعامة به. وفي إسناده ابن عبد الله بن العقل وهو مجهول. وقال ابن حجر في التهذيب: اسمه يزيد، وقيل: يزيد، ولم أعثر عليهما وقد ضعف هذا الحديث ابن خزيمة وابن عبد البر والخطيب، وقالوا: إن مداره على ابن عبد الله بن معقل وهو مجهول. انتهى.

الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات:

إحداها: قوله: صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَخَلْفَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

وثانيتها: قوله: أنهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم.

وثالثتها: قوله: لم أسمع أحدًا منهم قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية، وثلاث أخرى تناقض قولهم:

إحداها: ما ذكرنا أن أنسًا روى أن معاوية لما ترك ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في الصلاة أنكر عليه المهاجرون والأنصار، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم.

وثانيتها: روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[1].

وثالثتها: أنه سئل عن الجهر بـ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ والإسرار به فقال: لا أدري هذه المسألة.

فثبت أن الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل، وأيضًا: ففيها تهمة أخرى، وهي أن عليًّا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية، فلما وصلت الدولة إلى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر؛ سعيًا في إبطال آثار علي عليه السلام، فلعل أنسًا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه، ونحن وإن شككنا في شيء فإنا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره، فإن الأخذ بقول علي أَوْلى، فهذا جواب قاطع في المسألة.

ثم نقول: هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا، إلا أن الترجيح معنا، وبيانه من وجوه:

الأول: أن راوي أخباركم أنس وابن المغفل، وراوي قولنا علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة، وهؤلاء كانوا أكثر علمًا وقربًا من رسول الله ﷺ من أنس وابن المغفل.

والثاني: أن مذهب أبي حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يُقبل؛ ولهذا السبب فإنه لم يَقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله ﷺ قال: لأن القياس يخالفه.

إذا ثبت هذا فنقول: قد بينا أن صريح العقل ناطق بأن إظهار هذه الكلمة أولى من إخفائها، فلأي سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي؟

---

(١) تقدم.

والثالث: أن من المعلوم بالضرورة أن النبي عليه السلام كان يقدم الأكابر على الأصاغر، والعلماء على غير العلماء، والأشراف على الأعراب، ولا شك أن عليًّا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالاً في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل، والغالب على الظن أن عليًّا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله ﷺ، وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه، وأيضًا: إنه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] وأيضًا: فالإنسان أول ما يشرع في القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف، ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة.

فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله ﷺ وأن أنسًا وابن المغفل ما سمعاه.

الرابع: قال الشافعي: لعل المراد من قول أنس: (كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾) أنه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور، فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ المراد منه تمام هذه، فجعل هذه اللفظة اسمًا لهذه السورة.

الخامس: لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠].

السادس: الجهر كيفية ثبوتية، والإخفاء كيفية عدمية، والرواية المُثْبِتة أَوْلى من النافية.

السابع: أن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعَمَل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا، ومن اتخذ عليًّا إمامًا لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه.

وأما التمسك بقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف: ٢٠٥] فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر، أما قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع، فكان الجهر به أَوْلى.

المسألة العاشرة: في تفاريع التسمية، وفيه فروع:

الفرع الأول: قالت الشيعة: السُنّة هي الجهر بالتسمية، سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه.

الفرع الثاني: الذين قالوا: (التسمية ليست آية من أوائل السور) اختلفوا في سبب إثباتها في المصحف في أول كل سورة، وفيه قولان:

الأول: أن التسمية ليست من القرآن، وهؤلاء فريقان: منهم من قال: إنها كُتبت للفصل بين السور، وهذا الفصل قد صار الآن معلومًا فلا حاجة إلى إثبات التسمية، فعلى هذا لو لم تُكتب لجاز. ومنهم من قال: إنه يجب إثباتها في المصاحف، ولا يجوز تركها أبدًا.

والقول الثاني: أنها من القرآن، وقد أنزلها الله تعالى، ولكنها آية مستقلة بنفسها، وليست آية من السورة. وهؤلاء أيضًا فريقان: منهم من قال: إن الله تعالى كان يُنزلها في أول كل سورة

على حدة. ومنهم من قال: لا، بل أنزلها مرة واحدة، وأَمَر بإثباتها في أول كل سورة، والذي يدل على أن الله تعالى أنزلها، وعلى أنها من القرآن ما روي عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان يعد ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آية فاصلة، وعن إبراهيم بن يزيد قال: قلت لعمرو بن دينار: إن الفضل الرقاشي يزعم أن ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ليس من القرآن!! فقال: سبحان الله! ما أجرأ هذا الرجل! سمعت سعيد بن جبير يقول: سمعت ابن عباس يقول: كان النبي ﷺ إذا أُنزل عليه ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ عَلِم أن تلك السورة قد خُتمت وفُتح غيرها[1]. وعن عبد الله بن المبارك أنه قال: من ترك ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية[2]. وروي مثله عن ابن عمر، وأبي هريرة.

الفرع الثالث: القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة - لا شك أنهم يوجبون قراءة التسمية، أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا: فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جني وسفيان الثوري وابن أبي ليلى: يقرأ التسمية سرًّا. وقال مالك: لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لا سرًّا ولا جهرًا، وأما في النافلة فإن شاء قرأها وإن شاء ترك.

الفرع الرابع: مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات، أما أبو حنيفة فعنه روايتان: روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعًا عن أبي حنيفة أنه قال: إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها. قال: وإن قرأها مع كل سورة فحسن.

الفرع الخامس: ظاهر قول أبي حنيفة أنه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فإنه لا يعيدها في أوائل سائر السور، وعند الشافعي أن الأفضل إعادتها في أول كل سورة؛ لقوله عليه السلام: «**كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر**».

الفرع السادس: اختلفوا في أنه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز.

---

(١) **صحيح**: أخرجه الضياء في (الأحاديث المختارة) (١٠/ ٣١٦) حديث رقم (٣٣٧). والطبراني في (الكبير) (١٢/ ٨٢) حديث رقم (١٢٥٤٥) كلاهما من طريق داود بن رشيد، حدثنا فهير بن وزياد، عن إبراهيم بن يزيد، عن عمرو بن دينار، عن سعيد، عن ابن عباس به. ورواه أيضًا البيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٤٣٨) حديث رقم (٢٣٣١) من طريق المعتمر بن سليمان، حدثنا إبراهيم بن يزيد به. ورواه أبو داود في (سننه) (١/ ٣٥٤) حديث رقم (٧٨٨) من طريق سفيان، عن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس... فذكره بلفظ كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم.

(٢) أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٤٤٠) حديث رقم (٢٣٣٩) من طريق يحيى بن ساسويه، حدثنا عبد الكريم السكري، حدثنا وهب بن ربيعة، حدثنا... قال: قال عبد الله بن المبارك... فذكره. وفي إسناده: من لم يُسم.

الفرع السابع: أجمع العلماء على أن تسمية الله على الوضوء مندوبة، وعامة العلماء على أنها غير واجبة لقوله ﷺ: «تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّه بِهِ»، والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء، وقال أهل الظاهر: إنها واجبة فلو تركها عمدًا أو سهوًا لم تصح صلاته. وقال إسحاق: إنْ تركها عامدًا لم يجز، وإن تركها ساهيًا جاز.

الفرع الثامن: متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا؟ المسألة في غاية الشهرة! قال الله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ﴾ [الحج:٣٦] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١].

الفرع التاسع: أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع في عمل من الأعمال إلا ويقول: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ فإذا نام قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وإذا قام من مقامه قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وإذا قصد العبادة قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وإذا دخل الدار قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ أو خرج منها قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ ويستحب للقابلة إذا أخذت الولد من الأم أن تقول: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وهذا أول أحواله من الدنيا، وإذا مات وأُدخل القبر قيل: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وهذا آخر أحواله من الدنيا، وإذا قام من القبر قال أيضًا: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ وإذا حضر الموقف قال: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ فتتباعد عنه النار ببركة قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾.

المسألة الحادية عشرة: قال الشافعي: ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة، لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة: إنها كافية في حق القادر والعاجز. وقال أبو يوسف ومحمد: إنها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر، واعلم أن مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة بعيد جدًّا؛ ولهذا السبب فإن الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه.

لنا حجج ووجوه:

الحجة الأولى: أنه ﷺ إنما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي، وواظب عليه طول عمره، فوجب أن يجب علينا مثله؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:١٥٣] والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطًا في صحة الوضوء، ولم يلتفت إلى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي!!

الحجة الثانية: أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي، فوجب أن يجب علينا ذلك؛ لقوله عليه السلام: «**اِقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْر وَعُمَر**»، ولقوله عليه السلام: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ من بَعْدِي عَضُوا عليها بِالنَّوَاجِذِ**».

الحجة الثالثة: أن الرسول وجميع الصحابة ما قرءوا في الصلاة إلا هذا القرآن العربي، فوجب أن يجب علينا ذلك؛ لقوله عليه السلام: «**سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى نَيفٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إلاَّ فِرْقَةً وَاحِدَةً**»، قِيلَ: وَمَن هُم يا رسول الله؟ قال: «**مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**». وجه الدليل أنه عليه

السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي، فوجب أن يكون القارئ بالفارسية من أهل النار.

الحجة الرابعة: أن أهل ديار الإسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل الله تعالى، فمَن عَدَل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء :١١٥].

الحجة الخامسة: أن الرجل أُمر بقراءة القرآن في الصلاة، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن، فوجب أن لا يخرج عن العهدة، إنما قولنا: (إنه أُمر بقراءة القرآن) لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل :٢٠] ولقوله عليه السلام للأعرابي: «ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنْ الْقُرْآنِ».

وإنما قلنا: إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء :١٩٢] إلى قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء :١٩٥].

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [ابراهيم :٤].

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا﴾ [فصلت :٤٤] وكلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآنًا أعجميًّا، فيلزم أن يقال: إن كل ما كان أعجميًّا فهو ليس بقرآن.

الرابع: قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء :٨٨] فهذا الكلام المنظوم بالفارسية إما أن يقال: إنه عين الكلام العربي أو مثله، أو لا عينه ولا مثله: والأول معلوم البطلان بالضرورة، والثاني باطل؛ إذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلاً لذلك الكلام العربي لكان الآتي به آتيًا بمثل القرآن، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله، ثبت أن قارئه لم يكن قارئًا للقرآن، وهو المطلوب، فثبت أن المكلف أُمر بقراءة ولم يأتِ به، فوجب أن يبقى في العهدة.

الحجة السادسة: ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لاَ تَجْزِي صَلاَةٌ لاَ يُقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»[1]، فنقول: هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة: (إنها قرآن) أو يقول: (إنها ليست بقرآن)، والأول جهل عظيم وخروج عن الإجماع، وبيانه من وجوه:

الأول: أن أحدًا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول إن قول القائل: (دوستان دربهشت) قرآن.

---

(١) **صحيح**: أخرجه ابن حبان في (الموارد) (١/ ١٢٦) حديث رقم (٤٥٣) من طريق محمد بن يحيي الذهني، حدثنا وهب بن جزير، حدثنا شعبة، عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة به.

الثاني: يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتيًا بقرآن مثل الأول، وذلك باطل.

الحجة السابعة: روى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً قال: يا رسول الله، إني لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة!! فقال ﷺ: «**قُلْ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ...**» إلى آخر هذا الذكر[١]، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي، أَمَره الرسول عليه السلام بالتسبيح، وذلك يُبطل قول من يقول: إنه يكفيه أن يقول: (دوستان دربهشت).

الحجة الثامنة: يقال إن أول الإنجيل هو قوله: (بسم إلاهًا رحمانًا ومرحيانًا) وهذا هو عين ترجمة (بسم الله الرحمن الرحيم)، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى: إن هذا القرآن إنما أخذتَه من عين الإنجيل. ولما لم يقل أحد هذا عَلِمنا أن ترجمة القرآن لا تكون قرآنًا.

الحجة التاسعة: أنا إذا ترجمنا قوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾[الكهف:١٩] كان ترجمته: (بفرستيديكي أزشما بانقره بشهربس بنكردكه كدام طعام بهترست بَاره ازان بياورد) ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظًا ومعنى، فوجب أن لا تجوز الصلاة به؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ صَلاتَنَا هَذِهِ لا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلامِ النَّاسِ**»، وإذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات؛ لأنه لا قائل بالفرق، وأيضًا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ﴾[القلم:١١] إلى قوله: ﴿عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾[القلم:١٣] فإن ترجمتها لا تكون شتمًا من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا﴾[البقرة:٦١] فإن ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظًا ومعنى، وهذا بخلاف ما إذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الألفاظ؛ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم أنهم قالوا: (إنه لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس، فسدت صلاته). ثم قالوا: تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظًا ومعنى!!

الحجة العاشرة: قوله عليه الصلاة والسلام: «**أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ كُلُّها شَافٍ كَافٍ**»[٢]، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنًا، لكان قد أُنزل القرآن على أكثر من

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (ما يجزئ الأمي والأعجمي من القراءة) (١/ ٣٧٠) حديث رقم (٨٣١). وأحمد في (مسنده) (٥/ ٣٣٨). وابن حبان في (صحيحه) (٦/ ١٢) حديث رقم (١٧٨٦) (موارد). وفي (الإحسان) (٢/ ٦٩) حديث رقم (٧٥٧) من طريق بكر بن سوادة به. وإسناده جيد، عن إبراهيم السكسكي، عن عبد الله بن أبي أوفى به.

(٢) **صحيح**: رواه الطبراني في (الكبير) (٢٠/ ١٥٠) حديث رقم (٣١٢) من طريق علي بن ثابت الدهان، عن أسباط بن نصر، عن السدي، عن عبد خير، عن معاذ بن جبل به. ورواه أحمد في (مسنده) (٥/ ٤١) حديث=

سبعة أحرف؛ لأن على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة، وحينئذٍ لا يصح حصر حروف القرآن في السبعة.

الحجة الحادية عشرة: أن عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات، ولا شك أنه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتقبيح الدنيا. فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الإنجيل والتوراة، وبقراءة زيد وإنسان، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفًا من القرآن بل كان مواظبًا على قراءة زيد وإنسان، فإنه يلقى الله تعالى مطيعًا، ومعلوم بالضرورة أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين.

الحجة الثانية عشرة: أنه لا ترجمة للفاتحة ألا نقول: (الثناء لله رب العالمين، ورحمان المحتاجين، والقادر على يوم الدين، أنت المعبود وأنت المستعان، اهدنا إلى طريق أهل العرفان لا إلى طريق أهل الخذلان) وإذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست إلا هذا القدر أو ما يقرب منه، فمعلوم أنه لا خطبة إلا وقد حصل فيها هذا القدر، فوجب أن يقال: الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخُطَب. ولما كان باطلاً علمنا فساد هذا القول.

الحجة الثالثة عشرة: لو كان هذا جائزًا لكان قد أَذِن رسول الله ﷺ لسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها، ولكان قد أَذِن لصهيب في أن يقرأ بالرومية، ولبلال في أن يقرأ بالحبشية؛ ولو كان هذا الأمر مشروعًا لاشتهر جوازه في الخلق؛ فإنه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق؛ لأن ذلك يزيل عنهم أتعاب النفس في تعلم اللغة العربية، ويحصل لكل قوم فخر عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة، ومعلوم أن تجويزه يفضي إلى اندراس القرآن بالكلية، وذلك لا يقوله مسلم!!

الحجة الرابعة عشرة: لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية، وهذا جائز وذاك غير جائز، وبيان الملازمة أن الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئًا لم يفهم من القرآن شيئًا البتة، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهِم المعنى وأحاط بالمقصود، وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا، ومعلوم أن المقصد الأقصى من إقامة

=رقم (٢٠٤٤١) من طريق علي بن زيد، عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه به. والطبري في (تفسيره) (١/ ٢٦)، من طريق عبد الله بن ميمون قال: حدثنا عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر به. ورواه النسائي في (سننه الكبرى) (٥/ ٥) حديث رقم (٧٩٨٥) من طريق مالك، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: سمعت عمر بن الخطاب... فذكره ضمن حديث طويل. ورواه أحمد أيضًا (٥/ ١٢٢) حديث رقم (٢١١٧٠) من طريق سعيد، عن حميد، عن أنس، عن أبي بن كعب به. ورواه إسحاق بن راهويه (٥/ ١٩٣) حديث رقم (٢٣٢١) من طريق عبيد الله بن أبي يزيد يقول: أخبرتني أم أيوب... فذكره. ورواه أبو داود أيضا في كتاب (الصلاة)، باب (أنزل القرآن على سبعة أحرف) (٢/ ٦٤٠) حديث رقم (١٤٧٧). وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٢٤). وكذلك ابنه أحمد في (زوائد المسند) (٥/ ١٢٤) جميعا من طريق همام به.

الصلوات حصول هذه المعاني، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] فثبت أن قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة، وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد، فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة، ثم إن القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها، لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن القراءة بالفارسية غير جائزة.

الحجة الخامسة عشرة: المقتضي لبقاء الأمر بالصلاة قائم، والفارق ظاهر: أما المقتضي فلأن التكليف كان ثابتًا، والأصل في الثابت البقاء، وأما الفارق فهو أن القرآن العربي كما أنه يُطلب قراءة لمعناه كذلك تُطلب قراءته لأجل لفظه، وذلك من وجهين:

الأول: أن الإعجاز في فصاحته، وفصاحته في لفظه.

والثاني: أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونًا عن التحريف، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] أما إذا قلنا: (إنه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي) فإنه يختل هذا المقصود، فثبت أن المقتضي قائم والفارق ظاهر.

واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن، وقراءة الترجمة قراءة القرآن، ويدل عليه وجوه:

الأول: روي أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلاً القرآن فقال: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ﴾ [الدخان: ٤٣، ٤٤] وكان الرجل عجميًّا فكان يقول: طعام اليتيم. فقال: قل: طعام الفاجر. ثم قال عبد الله: إنه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان (العليم) (الحكيم) بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٦] فأخبر أن القرآن في زبر الأولين، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلۡأُولَىٰ ۝١٨ صُحُفِ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٨، ١٩] ثم أجمعنا على أنه ما كان القرآن في زبر الأولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية.

الثالث: أنه تعالى قال: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٩] ثم إن العجم لا يفهمون اللفظ العربي إلا إذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم، ثم إنه تعالى سماه قرآنًا، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن.

والجواب عن الأول أن نقول: إن أحوال هؤلاء عجيبة جدًّا!! فإن ابن مسعود نُقل عنه أنه كان يقول: (أنا مؤمن إن شاء الله)، ولم يُنقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نُقل عن ابن مسعود، ثم إن الحنفية لا تلتفت إلى هذا، بل نقول: إن القائل به شاك في دينه، والشاك لا يكون مؤمنًا، فإن كان قول ابن مسعود حجة فلمَ لم يقبلوا قوله في تلك المسألة؟ وإن

لم يكن حجة فلمَ عليه في هذه المسألة؟ ولعمري هذه المناقضات عجيبة! وأيضًا: فقد نُقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن، ويجب علينا إحسان الظن به، وأن نقول: إنه رجع عن هذه المذاهب.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء:١٩٦] فالمعنى أن هذه القصص موجودة في زبر الأولين، وقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم﴾ [الأنعام:١٩] فالمعنى: لأنذركم معناه. وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لأجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها.

المسألة الثانية عشرة: قال الشافعي في القول الجديد: تجب القراءة على المقتدى؛ سواء أَسَرَّ الإمام بالقراءة أو جهر بها. وقال في القديم: تجب القراءة إذا أَسَرَّ الإمام، ولا تجب إذا جهر. وهو قول مالك وابن المبارك، وقال أبو حنيفة: تُكره القراءة خلف الإمام بكل حال.

ولنا وجوه:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل:٢٠] وهذا الأمر يتناول المنفرد والمأموم.

الحجة الثانية: أنه ﷺ كان يقرأ في الصلاة، فيجب علينا ذلك لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:١٥٣] إلا أن يقال: إن كونه مأمومًا يمنع منه إلا أنه معارضة.

الحجة الثالثة: أنا بينا أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [يونس: ٨٧] أمر بمجموع الأفعال التي كان رسول الله ﷺ يفعلها، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة، فكان قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] يدخل فيه الأمر بقراءة الفاتحة.

الحجة الرابعة: قوله عليه السلام: «**لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ**»[1] وقد ثبت تقرير وجه الدليل.

فإن قالوا: هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لأنه روى جابر أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ صَلَّى صَلاَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ، فَلَمْ يُصَلِّ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ**»[2].

قلنا: هذا الحديث طعنوا فيه.

الحجة الخامسة: قوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي الذي علَّمه أعمال الصلاة: «**ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا**

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (صفة الصلاة)، باب (وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات فيها) (١/ ٢٦٣) حديث رقم (٧٢٣). ومسلم في (صحيحه) (١/ ٢٩٤/ ٣٩٥). كلاهما من طريق الزهري، عن محمود بن الربيع، عن عبادة به.

(٢) **صحيح**: موقوف: أخرجه الترمذي في سننه (٢/ ١٢٤) حديث رقم (٣١٣). ومالك في الموطأ (١/ ٨٤) حديث رقم (١٨٧). والبيهقي في سننه (٢/ ١٦٠) حديث رقم (٢٧٢٥) جميعًا من طريق مالك، عن أبي نعيم وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فلم يصل إلا وراء الإمام. قال البيهقي: هذا هو الصحيح عن جابر من قوله غير مرفوع، وقد رفعه يحيى بن سلام وغيره من الضعفاء عن مالك، وذاك مما لا يحل روايتُهُ على طريق الاحتجاج به، وقد يشبه أن يكون مذهب جابر في ذلك ترك القراءة خلف الإمام فيما يُجهر فيه بالقراءة دون ما لا يجهر.

تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»[١] وهذا يتناول المنفرد والمأموم.

الحجة السادسة: روى أبو عيسى الترمذي في جامعة بإسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قَرَأَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ فِي الصُّبْحِ فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قال: «مَا لِي أَرَاكُمْ تَقْرَءُونَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ؟!»، قلنا: أي والله، قال: «لاَ تَفْعَلُوا إِلاَّ بِأُمِّ الْقُرْآنِ؛ فَإِنَّهُ لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا»، قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن[٢].

الحجة السابعة: روى مالك في (الموطأ) عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ صَلَّى صَلاَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ، فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَامٍّ»، قال: فَقُلْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ إِنِّي أَحْيَانًا أَكُونُ وَرَاءَ الْإِمَامِ. قال: اقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ يَا فَارِسِيُّ[٣].

والاستدلال بهذا الخبر من وجهين:

الأول: أن صلاة المقتدي بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم، وهو على خلاف النص.

الثاني: أن السائل أورد الصلاة خلف الإمام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة، وذلك يؤيد المطلوب.

الحجة الثامنة: روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: إن الله تعالى يقول: «قَسَمْتُ الصَّلاَةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ»[٤]، بَيَّن أن التنصيف إنما يحصل بسبب القراءة، فوجب أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة، وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي.

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (الاستئذان)، باب (من رد فقال عليك السلام) (٥/ ٢٣٠٧) حديث رقم (٥٨٩٧). والترمذي في (سننه) (٢/ ١٠٣) حديث رقم (٣٠٣) كلاهما من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة به.

(٢) **حسن**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب) (١/ ٣٦٦) حديث رقم (٨٢٣). والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب (ما جاء في القراءة خلف الإمام) (٢/ ١١٦) حديث رقم (٣١١) من طريق محمد بن إسحاق به. وقال أبو عيسى: حديث عبادة حديث حسن. وذكر الحافظ في (التلخيص) (٨٧) ونسبه لأحمد والبخاري في جزء القراءة. وصححه أبو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان والحاكم والبيهقي من طريق ابن إسحاق، حدثنا مكحول، عن محمود بن الربيع، عن عبادة، وتابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول، وصححه أحمد شاكر بشواهد جاء بها في تعليقه علي الترمذي.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الصلاة)، باب (وجوب قراءة الفاتحة) (١/ ٣٨/ ٢٩٦). وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب) (١/ ٣٦٤/ ٣٦٥) حديث رقم (٨٢١). والترمذي في كتاب (التفسير لسورة الفاتحة) (٥/ ١٨٤) حديث رقم (٢٩٥٣). والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب (ترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب) (٢/ ٤٧٣) حديث رقم (٩٠٨). وابن ماجه مختصرًا كتاب (إقامة الصلاة)، باب (القراءة خلف الإمام) (١/ ٢٧٣) حديث رقم (٨٣٨). جميعًا عن العلاء به.

(٤) تقدم.

الحجة التاسعة: روى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت قال: صلى بنا رسول الله ﷺ بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال: «**هَلْ تِقْرَءُونَ إِذَا جَهَرْتُ بِالقِرَاءَةِ؟**» فقال بعضنا: إنا لنصنع ذلك. فقال: «**وَأَنَا أَقُول: مَا لِي أُنَازَعُ الْقُرْآنَ؟! لا تَقْرَءُوا شَيْئًا مِنَ القُرْآنِ إِذَا جَهَرْتُ بِقِرَاءَتِي إِلاَّ بِأُمِّ الْقُرْآنِ؛ فَإِنَّهُ لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا**»[١].

الحجة العاشرة: أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي، فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الإمام موجبة للثواب العظيم، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها.

الحجة الحادية عشرة: وافق أبو حنيفة رضي الله عنه على أن القراءة خلف الإمام لا تُبطل الصلاة، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة، فثبت أن القراءة أحوط، فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام: «**دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ**».

الحجة الثانية عشرة: إذا بقي المقتدي ساكتًا عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام، بقي معطلاً، فوجب أن يكون حال القارئ أفضل منه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أَفْضَلُ الأَعْمَالِ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ**»[٢] وإذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت في هذه الحالة، ثبت القول بالوجوب؛ لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة الثالثة عشرة: لو كان الاقتداء مانعًا من القراءة لكان الاقتداء حرامًا؛ لأن قراءة القرآن

---

(١) **صحيح**: أخرجه الدارقطني في (سننه) (١/ ٣١٩/ ٩) من طريق الهيثم بن حميد قال: أخبرني زيد بن واقد، عن مكحول، عن نافع، عن محمود بن الربيع، عن عبادة به. والحديث جاء من رواية ابن بحينة بإسناد صحيح. أخرجه أحمد في (مسنده) (٥/ ٣٤٥) حديث رقم (٢٢٩٧٢) قال: حدثنا يعقوب، حدثنا ابن أخي شهاب به. والطبراني في (الأوسط) (٧/ ١٩٤) من طريق إبراهيم بن سعيد بن الجوهري، أخبرنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد به. والمحاملي في (آماليه) (١/ ٣١٩) حديث رقم (٣٤٢) قال: حدثنا عبيد الله بن سعد الزهري قال: حدثنا عمي قال: حدثنا ابن أخي ابن شهاب، عن عمه به. وابن معين في (تاريخه) (٣/ ١٥٤) حديث رقم (٦٤٨) قال: حدثنا يحيى قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، عن ابن أخي الزهري به. والبزار في مسنده (٦/ ٢٩٢) حديث رقم (٢٣١٣) جميعًا من طريق ابن أخي ابن شهاب، عن عمه، عن الأعرج، عن ابن بحينة رضي الله عنه. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ١٠٩)، وقال: رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط، ورجال أحمد رجال الصحيح. وأيضًا من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (من كره القراءة بفاتحة الكتاب إذا جهر الإمام) (١/ ٣٦٧) حديث رقم (٨٢٦). والترمذي في كتاب (أبواب الصلاة)، باب (ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر الإمام بالقراءة) (٢/ ١١٨) حديث رقم (٣١٢). والنسائي في كتاب (الافتتاح)، باب (القراءة خلف الإمام فيما جهر) (٢/ ٤٧٨) حديث رقم (٩١٨). وابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة)، باب (إذا قرأ الإمام فأنصتوا) (١/ ٦/ ٢٧) حديث رقم (٨٤٨). ومالك في كتاب (الصلاة)، باب (ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه) (١/ ٨٦) حديث رقم (٤٤) جميعًا عن الزهري به.

(٢) قال عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال قراءة القرآن».

عبادة عظيمة، والمانع من العبادة الشريفة محرم، فيلزمه أن يكون الاقتداء حرامًا، وحيث لم يكن كذلك عَلِمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة.

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر:

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف:٢٠٤] واعلم أنا بينا في تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم، وبالغنا، فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير.

وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارًا كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بَيَّن ضعفها، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكن الأخبار لما تعارضت وكثرت فلا بدّ من الترجيح، وهو معنا من وجوه:

الأول: أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن، وهو من أعظم الطاعات، وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أَوْلى.

الثاني: أن قولنا أحوط الثالث: أن قولنا يوجب شَغْل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والأذكار الجميلة، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر.

المسألة الثالثة عشرة: قال الشافعي رضي الله عنه: قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة، فإن تركها في ركعة بطلت صلاته، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة، قال به أبو بكر، وعمر، وعلي، وابن مسعود.

واعلم أن المذاهب في هذه المسألة ستة:

أحدها: قول الأصم وابن علية، وهو أن القراءة غير واجبة أصلاً.

والثاني: قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني أن القرءة إنما تجب في ركعة واحدة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»(١) والاستثناء من النفي إثبات، فإذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة، وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء.

والثالث: قول أبي حنيفة، وهو أن القراءة في الركعتين الأولتين واجبة، وهو في الأخيرتين بالخيار: إن شاء قرأ، وإن شاء سبح، وإن شاء سكت، وذكر في كتاب (الاستحباب) أن القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين.

والرابع: نقل ابن الصباغ في كتاب (الشامل) عن سفيان أنه قال: تجب القراءة في الركعتين الأوليين، وتكره في الأخريين.

والخامس: -وهو قول مالك- أن القراءة واجبة في أكثر الركعات، ولا تجب في جميعها، فإن كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات، وإن كانت مغربًا كفت في ركعتين، وإن كانت صبحًا وجبت القراءة فيهما معًا.

والسادس: -وهو قول الشافعي- وهو أن القراءة واجبة في كل الركعات.

---

(١) تقدم.

ويدل على صحته وجوه:

الحجة الأولى: أنه ﷺ كان يقرأ في كل الركعات، فيجب علينا مثله؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨].

الحجة الثانية: أن الأعرابي الذي علَّمه عليه الصلاة والسلام الصلاة أَمَره أن يقرأ بأم القرآن، ثم قال: «وَكَذَلِكَ فَافعَلْ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ»، والأمر للوجوب، فإن قالوا: قوله: «فافعل في كل ركعة» راجع إلى الأفعال لا إلى الأقوال. قلنا: القول فعل اللسان فهو داخل في الأفعال.

الحجة الثالثة: نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب (الشامل) عن أبي سعيد الخدري أنه قال: أَمَرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت أو نافلة(١).

الحجة الرابعة: القراءة في الركعات أحوط، فوجب القول بوجوبها.

الحجة الخامسة: أمر بالصلاة والأصل في الثابت البقاء، حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لأجل أن هذه الصلاة أكمل، فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة.

واحتج المخالف بما روي عن عائشة أنها قالت: فُرضت الصلاة في الأصل ركعتين فأُقرت في السفر وزيدت في الحضر(٢). وإذا ثبت هذا فنقول: الركعتان الأوليان أصل والأخريان تبع، ومدار الأمر في التبع على التخفيف، ولهذا المعنى فإنه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما، ولا يجهر بالقراءة فيهما.

والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى، ومذهبنا أحوط، فكان أرجح.

المسألة الرابعة عشرة: إذا ثبت أن قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع:

الفرع الأول: قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفًا من حروفها عمدًا بطلت صلاته، أما لو تركها سهوًا قال الشافعي في القديم: (لا تفسد صلاته) واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال: صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب فترك القراءة، فلما انقضت الصلاة قيل له: تركت القراءة! قال: كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا: حسنًا. قال: فلا بأس(٣). قال الشافعي: فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك إجماعًا. ورجع

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٢/ ٣) حديث رقم (٢٣٨)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. وابن ماجه في (سننه) (١/ ٢٧٤) حديث رقم (٨٣٩) كلاهما من طريق أبي سفيان السعدي، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد به. وفي إسناده طريف بن شهاب أبو سفيان السعدي، قال الحافظ: ضعيف.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخارى في كتاب (الصلاة)، باب (كيف فرضت الصلاة في الإسراء) (١/ ١٣٧) حديث رقم (٣٤٣)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ٤٧٨) حديث رقم (٦٨٥) كلاهما من طريق صالح بن كيسان، عن عروة بن الزبير، عن عائشة به.

(٣) منكر: أخرجه البيهقي في (السنن والآثار) (٤/ ١) حديث رقم (١٢٧٢) من طريق يحيي بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة به. وقال ابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٩٤٤) حديث رقم (١٥٧٢) من طريق=

الشافعي عنه في الجديد، وقال: تفسد صلاته؛ لأن الدلائل المذكورة عامة في العمد والسهو.
ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين:

الأول: أن الشعبي روى أن عمر رضي الله عنه أعاد الصلاة.

والثاني: أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة. قال الشافعي هذا هو الظن بعمر.

الفرع الثاني: تجب الرعاية في ترتيب القراءة، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الأول، يُحسب له لأول دون الأخير.

الفرع الثالث: الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها، وإما أن لا يحفظ شيئًا منها: أما الأول: فإنه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الأقرب، وأما الثاني - وهو أن لا يحفظ شيئًا من الفاتحة - فهاهنا إنْ حَفِظ شيئًا من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] وإن لم يحفظ شيئًا من القرآن فهاهنا يلزمه أن يأتي بالذكر، وهو التكبير والتحميد. وقال أبو حنيفة: لا يلزمه شيء. حجة الشافعي ما روى رفاعة بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَلْيَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ، ثُمَّ يُكَبِّرْ، فَإِنْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَلْيَقْرَأْ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَلْيُكَبِّرْ»(١)، بقي هاهنا قسم واحد، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئًا من القرآن ولا يحفظ أيضًا شيئًا من الأذكار العربية، وعندي أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأي لسان قَدَر عليه تمسكًا بقوله عليه الصلاة والسلام: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ».

المسألة الخامسة عشرة: نُقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن، واعلم أن هذا في غاية الصعوبة؛ لأنا إن قلنا: إن النقل المتواتر كان حاصلاً في عصر الصحابة، بكون سورة الفاتحة من القرآن، فحينئذٍ كان ابن مسعود عالمًا بذلك، فإنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل. وإن قلنا: إن النقل المتواتر في

=محمد بن مهاد، عن معن، عن مالك، عن يحيي بن سعيد به. قال المؤلف: هذا حديث لا يصح بل باطل، قال ابن حبان: محمد بن مهاجر كان يضع الحديث. وقال الزيلعي في (نصب الراية) (١/ ٣٦٧): هذا منقطع لأنهما لم يدركا عمر.

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الصلاة)، باب (صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود) (١/ ٣٨٠) حديث رقم (٨٥٨). والترمذي في كتاب (الصلاة)، باب (في وصف الصلاة) (٢/ ١٠٠/ ١٠١/ ١٠٢) حديث رقم (٣٠٢) قال أبو عيسي: حديث رفاعة بن رافع حديث حسن. والنسائي في كتاب (التطبيق)، باب (الرخصة في ترك الذكر في السجود) (٢/ ٥٧٤/ ٥٧٥) حديث رقم (١١٣٥). وابن ماجه في كتاب (الصلاة)، باب (في الوضوء) (١/ ١٥٦) حديث رقم (٤٦٠). والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب (في الذي لا يتم الركوع والسجود) (١/ ٣٥٠/ ٣٥١) حديث رقم (١٣٢٩). وأخرجه البيهقي في (السنن والآثار) (٣/ ٤٩٦) حديث رقم (١٢٦٨) من طريق الشافعي قال: أخبرنا إبراهيم بن محمد، عن علي بن يحيى بن علي بن خلاد، عن أبيه، عن جده رفاعة بن مالك به. والشافعي في (مسنده) (١/ ٣٤) حديث رقم (١٣٤) قال: أخبرنا إبراهيم بن محمد به. جميعًا من طريق همام، حدثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن علي بن يحيى بن خلاد، عن أبيه، عن عمه رفاعة بن رافع به.

هذا المعنى ما كان حاصلاً في ذلك الزمان، فهذا يقتضي أن يقال: إن نقل القرآن ليس بمتواتر في الأصل، وذلك يُخرج القرآن عن كونه حجة يقينية، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة!! وهاهنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة، والله الهادي للصواب.

الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة

وفيه فصول:

الفصل الأول

في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وفيه وجوه:

الأول: هاهنا ألفاظ ثلاثة: الحمد، والمدح والشكر، فنقول: الفرق بين الحمد والمدح من وجوه:

الأول: أن المدح قد يحصل للحي ولغير الحي، ألا ترى أن من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن، فإنه قد يمدحها، ويستحيل أن يحمدها، فثبت أن المدح أعم من الحمد.

الوجه الثاني في الفرق: أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده، أما الحمد فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان.

الوجه الثالث في الفرق: أن المدح قد يكون منهيًّا عنه، قال عليه الصلاة والسلام: «**احْثُوا التُّرابَ فِي وُجُوهِ المَدَّاحِينَ**»(١) أما الحمد فإنه مأمور به مطلقًا، قال ﷺ: «**مَنْ لَمْ يَحْمَدِ النَّاسَ لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ**»(٢).

---

(١) **صحيح:** أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٢٩٧/ ٣٠٠٢). والترمذي في (سننه) (٤/ ٥٩٩) حديث رقم (٢٣٩٣). وابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٢٣٢) حديث رقم (٣٧٤٢) جميعًا من طريق حبيب، عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد به.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ إنما الحديث جاء بلفظ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، إسناده حسن: أخرجه أحمد في (مسنده) (٤/ ٣٧٥) من طريق أبي وكيع الجراح به. والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٢٣٩) حديث رقم (٣٧٧) من طريق منصور بن أبي مزاحم، حدثنا أبو وكيع، عن أبي عبد الرحمن به. والبزار في مسنده (٨/ ٢٢٦) حديث رقم (٣٢٨٢) من طريق أبي عبد الرحمن، عن الشعبي، عن النعمان به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ٢١٨) وقال: رواه عبد الله بن أحمد والبزار والطبراني ورجالهم ثقات. وأورده الألباني في (صحيح الجامع) (٥٣٢٥) وقال: حسن. وأيضًا من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح، أخرجه البخاري في كتاب (الأدب المفرد) (١/ ٣٠٩) حديث رقم (٢١٨). وأبو داود في كتاب (الأدب) باب (في شكر المعروف) (٤/ ٢٠٥٥) حديث رقم (٤٨١١). وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٩٥/ ٣٠٢/ ٤٦١) جميعًا من طريق الربيع بن مسلم به.

الوجه الرابع: أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصًّا بنوع من أنواع الفضائل، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصًّا بفضيلة معينة، وهي فضيلة الإنعام والإحسان، فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد.

وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر، فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الإنعام إليك أو إلى غيرك، وأما الشكر فهو مختص بالإنعام الواصل إليك.

إذا عرفت هذا فنقول: قد ذكرنا أن المدح حاصل للحي ولغير الحي، وللفاعل المختار ولغيره، فلو قال: (المدح لله) لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلاً مختارًا، أما لما قال: (الحمد للهِ) فهو يدل على كونه مختارًا، فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدل على كون هذا القائل مقرًّا بأن إله العالم ليس موجبًا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار، وأيضًا: فقوله: (الحمد لله) أَوْلى من قوله: (الشكر لله) لأن قوله: (الحمد لله) ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره، وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول: سواء أعطيتني أو لم تعطني فإنعامك واصل إلى كل العالمين، وأنت مستحق للحمد العظيم. وقيل: الحمد على ما دَفَع الله من البلاء، والشكر على ما أعطى من النعماء.

فإن قيل: النعمة في الإعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء، فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل؟!

قلنا: في وجوه:

الأول: كأنه يقول: أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلاهما؟

الثاني: المنع غير متناهٍ، والإعطاء متناهٍ، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له أولى.

الثالث: أن دفع الضرر أهم من جلب النفع؛ فلهذا قدمه.

الفائدة الثانية: أنه تعالى لم يقل: (أحمد الله) ولكن قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وهذه العبارة الثانية أَوْلى لوجوه:

أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرًا على حمده أما لما قال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فقد أفاد ذلك أنه كان محمودًا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين، فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم.

وثانيها: أن قولنا: (الحمد لله) معناه أن الحمد والثناء حق لله وملكه، فإنه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد، فقولنا: (الحمد لله) معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته، ولو قال: (أحمد الله) لم يدل ذلك على كونه مستحقًّا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقًّا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصًا واحد حمده.

وثالثها: أنه لو قال: (أحمد الله) لكان قد حمد لكن لا حمدًا يليق به، وأما إذا قال: (الحمد

لله) فكأنه قال: من أنا حتى أحمده؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين، مثاله ما لو سئلت: هل لفلان عليك نعمة؟ فإن قلت: نعم فقد حمدته ولكن حمدًا ضعيفًا، ولو قلت في الجواب: (بل نعمه على كل الخلائق) فقد حمدته بأكمل المحامد.

رابعها: أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلاً منعمًا مستحقًّا للتعظيم والإجلال، فإذا تلفظ الإنسان بقوله: (أحمد الله) مع أنه كان قلبه غافلاً عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله، كان كاذبًا؛ لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدًا مع أنه ليس كذلك، أما إذا قال: (الحمد لله) سواء كان غافلاً أو مستحضرًا لمعنى التعظيم، فإنه يكون صادقًا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلاً بمعنى التعظيم والإجلال أو لم يكن، فثبت أن قوله: (الحمد لله) أَوْلى من قوله: (أحمد الله) ونظيره قولنا: (لا إله إلا الله) فإنه لا يدخله التكذيب، بخلاف قولنا: أشهد أن لا إله إلا الله لأنه قد يكون كاذبًا في قوله: (أشهد) ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون :١] ولهذا السر أمر في الأذان بقوله: (أشهد) ثم وقع الختم على قوله: (لا إله إلا الله).

الفائدة الثالثة: اللام في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يحتمل وجوهًا كثيرة:

أحدها: الاختصاص اللائق؛ كقولك اللجام للفرس.

وثانيها: المِلْك؛ كقولك: الدار لزيد.

وثالثها: القدرة والاستيلاء؛ كقولك: البلد للسلطان.

واللام في قولك: (الحمد لله) يحتمل هذه الوجوه الثلاثة: فإن حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه، وإن حملته على المِلْك فمعلوم أنه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده، وإن حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك؛ لأنه واجب لذاته، وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستولٍ على الممكن لذاته، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد مُلكه ومِلكه، وبمعنى أنه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل.

الفائدة الرابعة: قوله: (الحمد لله) ثمانية أحرف، وأبواب الجنة ثمانية، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه، استحق ثمانية أبواب الجنة.

الفائدة الخامسة: الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف، وفيه قولان:

الأول: أنه إن كان مسبوقًا بمعهود سابق انصرف إليه، وإلا يُحمل على الاستغراق صونًا للكلام عن الإجمال.

والقول الثاني: أنه لا يفيد العموم إلا أنه يفيد الماهية والحقيقة فقط.

إذا عرفت هذه فنقول: قوله: (الحمد لله) إن قلنا بالقول الأول، أفاد أن كل ما كان حمدًا وثناء فهو لله وحقه وملكه، وحينئذٍ يلزم أن يقال: إن ما سوى الله فإنه لا يستحق الحمد الثناء البتة،

وإن قلنا بالقول الثاني، كان معناه أن ماهية الحمد حق الله تعالى وملك له، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله، فثبت على القولين أن قوله: (الحمد لله) ينفي حصول الحمد لغير الله.

فإن قيل: أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه، والأستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية، وقال عليه السلام: «مَنْ لَمْ يَحْمَدِ النَّاسَ لَمْ يَحْمَدِ اللَّه».

قلنا: إن كل من أنعم على غيره بأنعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى؛ لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم وإلا لم يُقدم على ذلك الأنعام، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع، لما حصل الانتفاع بتلك النعمة، فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى.

الفائدة السادسة: أن قوله: (الحمد لله) كما دل على أنه لا محمود إلا الله، فكذلك العقل دل عليه، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه تعالى لو لم يخلق داعية الإنعام في قلب المنعم لم ينعم، فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية.

وثانيها: أن كل من أنعم على الغير فإنه يطلب بذلك الإنعام عوضًا إما ثوابًا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصًا للنفس من خُلُق البخل، وطالب العوض لا يكون منعمًا، فلا يكون مستحقًّا للحمد في الحقيقة، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يطلب الكمال؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فكانت عطاياه جودًا محضًا وإحسانًا محضًا، فلا جرم كان مستحقًّا للحمد، فثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله تعالى.

وثالثها: أن كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود فإنه وُجد بإيجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة، ينتج أن كل نعمة فهي من الله تعالى، ويؤكد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل:٥٣] والحمد لا معنى له إلا الثناء على الإنعام، فلما كان لا إنعام إلا من الله تعالى، وجب القطع بأن أحدًا لا يستحق الحمد إلا الله تعالى.

رابعها: النعمة لا تكون كاملة إلا عند اجتماع أمور ثلاثة:

أحدها: أن تكون منفعة، والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيًّا مدركًا، وكونه حيًّا مدركًا لا يحصل إلا بإيجاد الله تعالى.

وثانيها: أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم، وإخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى.

وثالثها: أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع، وهذا الأمر لا يحصل إلا من الله تعالى.

إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل إلا من الله تعالى، فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى: (الحمد لله).

الفائدة السابعة: قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعمًا متفضلاً، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر.

إذا عرفت هذا فنقول: وجب كون الإنسان عاجزًا عن حمد الله وشكره، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن نعم الله على الإنسان كثيرة لا يقوى عقل الإنسان على الوقوف عليها، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم :٣٤] إذا امتنع وقوف الإنسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها.

الثاني: أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر، وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد، والشكر، وإذا زال عنه العوائق والحوائل، فكل ذلك إنعام من الله تعالى، فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه، وتلك النعم أيضًا توجب الشكر، وعلى هذا التقدير: فالعبد لا يمكنه الإتيان بالشكر والحمد إلا عند الإتيان به مرارًا لا نهاية لها، وذلك محال، والموقوف على المحال محال، فكان الإنسان يمتنع منه الإتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به.

الثالث: أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه: (الحمد لله)؛ بل معناه عِلم المُنعَم عليه بكون المنعم موصوفًا بصفات الكمال والجلال، وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور، وإذا كان كذلك امتنع كون الإنسان آتيًا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه.

الرابع: أن الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الإنعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه، وذلك بعيد لوجوه:

أحدها: أن نعم الله كثيرة لا حد لها، فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة - في غاية البعد.

وثانيها: أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك، وهذا معنى قول الواسطي: (الشكر شرك).

وثالثها: أن الإنسان محتاج إلى إنعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله، والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد؟!

فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الإتيان بحمد الله وبشكره، فلهذه الدقيقة لم يقل: (احمدوا الله) بل قال الحمد لله لأنه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به، أما لما قال: (الحمد لله) كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه، سواء قَدَر الخلق على الإتيان به أو لم يقدروا عليه؛ ونُقل أن داود عليه السلام قال: يا رب كيف أشكرك وشكري لك لا يتم إلا

بإنعامك عليّ وهو أن توفقني لذلك الشكر؟ فقال: يا داود لما علمتَ عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك.

الفائدة الثامنة: عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**إِذَا أَنْعَمَ اللهُ عَلَى عَبْدِهِ نِعْمَةً فَيَقُولُ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي أَعْطَيْتُهُ مَا لاَ قَدْرَ لَهُ فَأَعْطَانِي مَا لاَ قِيمَةَ لَهُ**». وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الإنعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعًا فأطعمه، أو كان عطشانًا فأرواه، أو كان عريانًا فكساه، أما إذا قال العبد: (الحمد لله) كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله، وكل حمد لم يأتِ به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود - فهو لله، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكنو أطباق السموات، وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم، وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأولياء والعلماء، وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها إلى وقت قولهم: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ١٠] ثم جميع هذه المحامد متناهية، وأما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سيأتون بها أبد الآباد ودهر الداهرين، فكل هذه الأقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فلهذا السبب قال تعالى: «**انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي قَدْ أَعْطَيْتُهُ نِعْمَةً وَاحِدَةً لاَ قَدْرَ لَهَا، فَأَعْطَانِي مِنَ الشُّكْرِ مَا لاَ حَدَّ لَهُ وَلاَ نِهَايَةَ لَهُ**».

أقول: هاهنا دقيقة أخرى، وهي أن نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية، وقوله: (الحمد لله حمد غير متناهٍ) ومعلوم أن غير المتناهي إذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناهٍ، فكأنه تعالى يقول: عبدي، إذا قلتَ: (الحمد لله) في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية، فلا بدّ من مقابلتها بنعمة غير متناهية. فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الأبدي والخير السرمدي، فثبت أن قول العبد: (الحمد لله) يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها.

الفائدة التاسعة: لا شك أن الوجود خير من العدم، والدليل عليه أن كل موجود حي فإنه يكره عدم نفسه، ولولا أن الوجود خير من العدم وإلا لما كان كذلك.

وإذا ثبت هذا فنقول: وجود كل شيء ما سوى الله تعالى فإنه حصل بإيجاد الله وجوده وفضله وإحسانه، وقد ثبت أن الوجود نعمة، فثبت أنه لا موجود في عالم الأرواح والأجسام والعلويات والسفليات إلا ولله عليه نعمة ورحمة وإحسان، والنعمة والرحمة والإحسان موجبة للحمد والشكر، فإذا قال العبد: (الحمد لله) فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة إليَّ بل المراد: الحمد لله على النعم الصادرة منه. وقد بينا أن إنعامه واصل إلى ما كل سواه، فإذا قال العبد: (الحمد لله) كان معناه: الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه. من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وإنسي وذات وصفة وجسم وعَرَض - إلى

أبد الآباد ودهر الداهرين، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وملكك وليس لا حد معك فيها شركة ومنازعة.

الفائدة العاشرة: لقائل أن يقول: التسبيح مقدم على التحميد؛ لأنه يقال: (سبحان الله والحمد لله) فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن، فإن التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنًا إلى الخلق منعمًا عليهم رحيمًا بهم، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تامًّا والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام؛ فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أَوْلى، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية، وأما الوجه اللائق بالقوانين الأصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسنًا بالعباد إلا إذا كان عالمًا بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد، وإلا إذا كان قادرًا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه، وإلا إذا كان غنيًّا عن كل الحاجات، إذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد، فثبت أن كونه محسنًا لا يتم إلا بعد كونه منزهًا عن النقائض والآفات، فثبت أن الابتداء بقوله: (الحمد لله) أَوْلى من الابتداء بقوله: (سبحان الله).

الفائدة الحادية عشرة: الحمد لله له تعلُّق بالماضي وتعلُّق بالمستقبل: أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكرًا على النعم المتقدمة، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل؛ لقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧] والعقل أيضًا يدل عليه، وهو أن النعم السابقة توجب الإقدام على الخدمة، والقيام بالطاعة، ثم إذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى، وأبواب معرفته ومحبته، وذلك من أعظم النعم؛ فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران، وبسبب تعلقه بالمستقبل بفتح لك أبواب الجنان، فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى، وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله، ولا مفتاح لها إلا قولنا: (الحمد لله)، فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة.

الفائدة الثانية عشرة: الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بدّ من ذكرها في موضعها وإلا لم يحصل المقصود منها، قيل للسري السقطي: كيف يجب الإتيان بالطاعة؟ قال: أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة: (الحمد لله) فقيل: كيف ذلك؟! قال: وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني: إن دكاني لم يحترق فقلت: (الحمد لله) وكان معناه أني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس، وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك، فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي: (الحمد لله)، فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة، إلا أنها بحسب

القسمة الأولى محصورة في نوعين: نعم الدنيا ونعم الدين، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة، وقولنا: (الحمد لله) كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا، بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدين، ثم نعم الدين قسمان: أعمال الجوارح، وأعمال القلوب، والقسم الثاني أشرف، ثم نعم الدنيا قسمان: تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم، والقسم الثاني أشرف، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا: (الحمد لله) موافقًا لموضعه لائقًا بسببه.

الفائدة الثالثة عشرة: أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله: (الحمد لله)، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا: (الحمد لله)، أما الأول فلأنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس فقال: (الحمد لله رب العالمين)، وأما الثاني فهو قوله تعالى: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَـٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَـٰمٌ﴾ [يونس: ١٠] ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونًا بهذه الكلمة؛ فإن الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافِقة لأحوال العالم الكبير.

الفائدة الرابعة عشرة: من الناس من قال: تقدير الكلام قولوا: (الحمد لله)، وهذا عندي ضعيف؛ لأن الإضمار إنما يصار إليه ليصح الكلام، وهذا الإضمار يوجب فساد الكلام، والذي يدل عليه وجوه:

الأول: أن قوله: (الحمد لله) إخبار عن كون الحمد حقًّا له وملكًا له، وهذا كلام تام في نفسه، فلا حاجة إلى الإضمار.

الثاني: أن قوله: (الحمد لله) يدل على كونه تعالى مستحقًّا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله، سواء حمدوه أو لم يحمدوه؛ لأن ما بالذات أعلى وأجلُّ مما بالغير.

الثالث: ذكروا مسألة في الواقعات، وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده: اعمل كذا وكذا. لأنه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم، بل يقول: إنَّ كذا وكذا يجب أن يفعل. ثم إذا كان الولد كريمًا فإنه يجيبه ويطيعه، وإن كان عاقًّا لم يشافهه بالرد، فيكون إثمه أقل، فكذلك هاهنا قال الله تعالى: (الحمد لله) فمن كان مطيعًا حمده، ومن كان عاصيًا كان إثمه أقل.

الفائدة الخامسة عشرة: تمسكت الجبرية والقدرية بقوله: (الحمد لله):

أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه:

الأول: أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى وأفضل؛ كان استحقاقه للحمد أكثر، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الإيمان، فلو كان الإيمان فعلاً للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد.

الثاني: أجمعت الأمة على قولهم: (الحمد لله على نعمة الإيمان) فلو كان الإيمان فعلاً للعبد وما كان فعلاً لله لكان قولهم: (الحمد لله على نعمة الإيمان) باطلاً فإن حمد الفاعل على ما لا يكون فعلاً له باطل قبيح لقوله تعالى: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحۡمَدُواْ بِمَا لَمۡ يَفۡعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

الثالث: أنا قد دللنا على أن قوله: (الحمد لله) يدل ظاهره على أن كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد أصلاً، وإنما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله، والإيمان أفضل النعم فوجب أن يكون الإيمان من الله.

الرابع: أن قوله: (الحمد لله) مَدْح منه لنفسه، ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يَحْسن من الله ما يقبح من الخلق، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق، فقد تقبح أشياء من العباد ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية.

والخامس: أن عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة، ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن، وإلا كانت عبثًا، وذلك في حقه محال، والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة، وإما أن تكون من باب التفضل: أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب والعوض إلى المكلفين، وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الإحسان.

فنقول: هذا يقدح في كونه تعالى مستحقًّا للحمد، ويبطل صحة قولنا: (الحمد لله) وتقريره أن نقول: أما أداء الواجبات فإنه لا يفيد استحقاق الحمد، ألا ترى أن من كان له على غيره دَين دينار فأداه فإنه لا يستحق الحمد، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مُخَلِّصًا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد. وأما فعل التفضل فعند الخصم أنه يستفيد بذلك مزيد حمد لأنه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد، وإذا كان كذلك كان ناقصًا لذاته مستكملاً بغيره، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقًّا للحمد والمدح.

السادس: قوله: (الحمد لله) يدل على أنه تعالى محمود. فنقول: استحقاقه الحمد والمدح إما أن يكون أمرًا ثابتًا له لذاته أو ليس ثابتًا له لذاته: فإن كان الأول امتنع أن يكون شيء من الأفعال موجبًا له استحقاق المدح؛ لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره، وامتنع أيضًا أن يكون شيء من الأفعال موجبًا له استحقاق الذم؛ لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره، وإذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الأعواض والثواب، وذلك يهدم أصول المعتزلة.

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتًا له لذاته - فنقول: فيلزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملاً بغيره، وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا: إن قوله: (الحمد لله) لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قبيح في فعله، ولا جور في أقضيته، ولا ظلم في أحكامه، وعندنا أن الله تعالى كذلك، فكان مستحقًّا لأعظم المحامد

والمدائح، أما على مذهب الجبرية لا قبيح إلا وهو فعله، ولا جور إلا وهو حكمه، ولا عبث إلا وهو صنعه؛ لأنه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها، فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقًّا للحمد؟ وأيضًا: فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الإلهية إما أن يستحقه على العبد، أو على نفسه: فإن كان الأول وجب كون العبد قادرًا على الفعل، وذلك يبطل القول بالجبر، وإن كان الثاني كان معناه أن الله يجب عليه أن يحمد نفسه، وذلك باطل، قالوا: فثبت أن القول بالحمد لله لا يصح إلا على قولنا.

الفائدة السادسة عشرة: اختلفوا في أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع:

من الناس من قال: إنه ثابت بالسمع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء :١٥] ولقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء :١٦٥] ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الإطلاق، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وبيانه من وجوه:

الأول: أن قوله: (الحمد لله) يدل أن هذا الحمد حقه وملكه على الإطلاق، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، فهاهنا أثبت الحمد لنفسه ووَصَف نفسه بكونه تعالى ربًّا للعالمين رحمانًا رحيمًا بهم، مالكًا لعاقبة أمرهم في القيامة، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مربيًا لهم رحمانًا رحيمًا بهم، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الأوقات، سواء كان قبل مجيء النبي أو بعده.

الفائدة السابعة عشرة: يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول: تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا: (الحمد لله) لأن قولنا: (الحمد لله) إخبار عن حصول الحمد، والإخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه، فوجب أن يكون تحميد الله مغايرًا لقولنا: (الحمد لله)، فنقول: حَمْد المنعم عبارة عن كل فعل يُشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا. وذلك الفعل إما أن يكون فعل القلب، أو فعل اللسان، أو فعل الجوارح: أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفًا بصفات الكمال والإجلال. وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظًا دالة على كونه موصوفًا بصفات الكمال. وأما فعل الجوارح فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفًا بصفات الكمال والإجلال. فهذا هو المراد من الحمد.

واعلم أن أهل العلم افترقوا في هذا المقام فريقين:

الفريق الأول: الذين قالوا: إنه لا يجوز أن يأمر الله عبيده بأن يحمدوه، واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: أن ذلك التحميد إما أن يكون بناءً على إنعام وصل إليهم أو لا بناء عليه: فالأول باطل؛

لأن هذا يقتضي أنه تعالى طلب منهم على إنعامه جزاء ومكافأة، وذلك يقدح في كمال الكرم؛ فإن الكريم إذا أنعم لم يطلب المكافأة، وأما الثاني فهو إتعاب للغير ابتداء، وذلك يوجب الظلم.

الثاني: قالوا: الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود؛ لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره، فثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر، فوجب أن لا يكون مشروعًا.

الثالث: أن معنى الإيجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب، فإيجاب حمد الله تعالى معناه أنه قال: (لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك) وهذا الحمد لا نفع له في حق الله، فكان معناه أن هذا الفعل لا فائدة فيه لأحد، (ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد) وهذا لا يليق بالحكم الكريم.

الفريق الثاني: قالوا: الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه:

الأول: أنه يجري مجرى مقابلة إحسان الله بذلك الشكر القليل.

والثاني: أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى إلا مع استحضار تلك النعم في القلب، واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم.

الثالث: أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أثنى عليه لأجل الفوز بتلك النعم، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوزُ بتلك النعم، وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة وحظ النفس، وذلك مقام نازل. والله أعلم.

الفصل الثاني

في تفسير قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبًا لذاته، وإما أن يكون ممكنًا لذاته: أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم؛ لأن المتكلمين قالوا: العالَم كل موجود سوى الله. وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى؛ فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه عالم.

إذا عرفت هذا فنقول: كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزًا، وإما أن يكون صفة للمتحيز، وإما أن لا يكون متحيزًا ولا صفة للمتحيز، فهذه أقسام ثلاثة:

القسم الأول: المتحيز: وهو إما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا يكون: فإن كان قابلاً للقسمة فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد: أما الجسم فإما أن يكون من الأجسام العلوية أو

من الأجسام السفلية: أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين؛ مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة، وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة: أما البسيطة فهي العناصر الأربعة: أحدها: كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها: كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأبحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى. وثالثها: كرة الهواء. ورابعها: كرة النار. وأما الأجسام المركبة فهي النبات، والمعادن، والحيوان، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها.

وأما القسم الثاني: - وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات - فهي الأعراض، والمتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنسًا من أجناس الأعراض.

أما الثالث: - وهو الممكن الذي لا يكون متحيزًا ولا صفة للمتحيز - فهو الأرواح، وهي إما سفلية، وإما علوية: أما السفلية فهي إما خَيِّرة، وهم صالحو الجن، وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين. والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية، وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة.

فهذا هو الإشارة إلى تقسيم موجودات العالم، ولو أن الإنسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الأقسام، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد، ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته، فيكون محتاجًا في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته، وأيضًا: ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقيها حال دوامها واستقرارها. وإذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوفًا على تفسير قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

الفائدة الثانية: المربي على قسمين:

أحدهما: أن يربي شيئًا ليربح عليه المربى.

والثاني: أن يربيه ليربح المربي.

وتربية كل الخلق على القسم الأول؛ لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثوابًا أو ثناءً، والقسم الثاني هو الحق سبحانه، كما قال: (خلقتكم لتربحوا عليَّ لا لأربح عليكم) فهو تعالى يربي ويحسن، وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين.

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره، وبيانه من وجوه:

الأول: ما ذكرنا؛ أنه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم، وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم.

الثاني: أن غيره إذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله، وهو تعالى متعالٍ عن النقصان والضرر، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١].

الثالث: أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه، والحق تعالى بخلاف ذلك، كما قال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّ المُلِحِّينَ في الدُّعَاءِ**»(١).

الرابع: أن غيره من المحسنين ما لم يُطلب منه الإحسان لم يعط، أما الحق تعالى فإنه يعطي قبل السؤال، ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنينًا في رحم الأم، وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل، لا تحسن أن تسأل منه، ووقاك وأحسن إليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية؟!

الخامس: أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغَيبة أو الموت، والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة.

السادس: أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم، أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى الخلائق أجمعين؛ فلهذا قال تعالى في حق نفسه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

الفائدة الثالثة: أن الذي يُحمد ويُمدح ويُعظم في الدنيا إنما يكون كذلك لأحد وجوه أربعة: إما لكونه كاملاً في ذاته وفي صفاته منزهًا عن جميع النقائص والآفات وإن لم يكن منه إحسان إليك، وإما لكونه محسنًا إليك ومنعمًا عليك، وإما لأنك ترجو وصول إحسانه إليك في المستقبل من الزمان، وإما لأجل أنك تكون خائفًا من قهره وقدرته وكمال سطوته، فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم، فكأنه سبحانه وتعالى يقول: إن كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتي فاحمدوني فإني إله العالمين، وهو المراد من قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وإن كنتم ممن تعظمون الإحسان فأنا رب العالمين، وإن كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فأنا الرحمن الرحيم، وإن كنتم تعظمون للخوف فأنا مالك يوم الدين.

الفائدة الرابعة: وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية، ونحن نذكر منها أمثلة:

---

(١) **باطل**: أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٣٨) حديث رقم (١١٠٨). والقضاعي في (مسند الشهاب) (٢/ ١٤٥) حديث رقم (١٠٦٩) كلاهما من طريق كثير بن عبيد، حدثنا بقية بن الوليد، حدثنا الأوزاعي، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة به. وفي إسناده: بقية مدلس يدلس عن الضعفاء والمتروكين. والعقيلي في (الضعفاء) (٩/ ٤١٣) حديث رقم (٢٢٧٦) من طريق عيسى بن المنذر الحمصي، حدثنا بقية، حدثنا يوسف بن السفر، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة به. وفي إسناده: يوسف بن السفر وهو كذاب، بل قال البيهقي: هو في عداد من يضع الحديث. وأورده الألباني في (الضعيفة) (٢/ ٩٦) حديث رقم (٦٣٧) وقال: باطل.

المثال الأول: لما وقعت قطرة النطفة من صلب الأب إلى رحم الأم، فانظر كيف أنها صارت علقة أولاً، ثم مضغة ثانيًا، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والأوتار والأوردة والشرايين، ثم اتصل البعض بالبعض، ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى، فحصلت القوة الباصرة في العين، والسامعة في الأذن، والناطقة في اللسان، فسبحان مَن أسمَعَ بعَظْم، (وأبصر) بشحم، وأنطق بلحم، واعلم أن كتاب التشريح لبدن الإنسان مشهور، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد.

المثال الثاني: أن الحبة الواحدة إذا وقعت في الأرض فإذا وصلت نداوة الأرض إليها انتفخت، ولا تنشق من شيء من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها، مع أن الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب: أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة؛ وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الأرض، وهو عروق الشجرة، فأما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق، ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولاً، ثم الثمار ثانيًا، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الأدهان، وأما الجزء الغائص من الشجرة فإن تلك العروق تنتهي إلى أطرافها، وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة، ومع غاية لطافتها فإنها تغوص في الأرض الصلبة الخشنة، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها.

والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد إليه من الغذاء والأدام والفواكه والأشربة والأدوية، كما قال تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا﴾ [عبس: ٢٥، ٢٦] الآيات.

المثال الثالث: أنه وضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسبابًا لحصول مصالح العباد، فخلق الليل ليكون سببًا للراحة والسكون، وخلَق النهار ليكون سببًا للمعاش والحركة ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ [يونس: ٥]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ﴾ [الأنعام: ٩٧] واقرأ قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦، ٧]- إلى آخر الآية.

واعلم أنك إذا تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة، ودلائل رحمته لائحة ظاهرة، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

الفائدة الخامسة: أضاف الحمد إلى نفسه فقال تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ثم أضاف نفسه إلى العالمين والتقدير: إني أحب الحمد فنسبته إلى نفسي بكونه ملكًا لي، ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربًّا للعالمين، ومن عَرَّف ذاتًا بصفة فإنه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها، وذلك يدل على أن كونه ربًا للعالمين أكمل الصفات، والأمر كذلك؛ لأن أكمل

المراتب أن يكون تامًّا وفوق التمام، فقولنا: (الله) يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام، وقوله: (رب العالمين) معناه أن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وجوده، وهو المراد من قولنا: إنه فوق التمام.

الفائدة السادسة: أنه يملك عبادًا غيرك كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] وأنت ليس لك رب سواه، ثم إنه يربيك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه كأن لك ربًّا غيره، فما أحسن هذه التربية!! أليس أنه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض؟ وبالليل عن المخافات من غير عوض؟ واعلم أن الحراس يحرسون المَلِك كل ليلة، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات؟ وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات؟ أما الحق تعالى فإنه يحرسه من الآفات، ويصونه من المخافات؛ بعد أن كان قد زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات، فما أكبر هذه التربية وما أحسنها!! أليس من التربية أنه ﷺ قال: «**الْآدَمِيُّ بُنْيَانُ الرَّبِّ، مَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانَ الرَّبِّ**»؛ فلهذا المعنى قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَٰنِ﴾ [الأنبياء: ٤٢] ما ذاك إلا الملك الجبار، والواحد القهار، ومقلب القلوب والأبصار، والمطلع على الضمائر والأسرار.

الفائدة السابعة: قالت القدرية: إنما يكون تعالى ربًّا للعالمين ومربيًا لهم لو كان محسنًا إليهم دافعًا للمضار عنهم، أما إذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه؛ ويأمر بالإيمان ثم يمنعه منه؛ لم يكن ربًا ولا مربيًا، بل كان ضارًّا ومؤذيًا.

وقالت الجبرية: إنما سيكون ربًّا ومربيًا لو كانت النعمة صادرة منه والألطاف فائضة من رحمته، ولما كان الإيمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربًّا للعالمين إليهم محسنًا بخلق الإيمان فيهم.

الفائدة الثامنة: قولنا: (الله) أشرف من قولنا: (رب) على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى، ثم إن الداعي في أكثر الأمر يقول: يا رب، يا رب، والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى، فلا نعيدها.

الفصل الثالث

في تفسير قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾: هو المنعم بما لا يُتصور صدور جنسه من العباد، ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾: هو المنعم بما يُتصور جنسه من العباد.

حكي عن إبراهيم بن أدهم أنه قال: كنت ضيفًا لبعض القوم فقدم المائدة، فنزل غراب وسلب رغيفًا، فاتبعته تعجبًا، فنزل في بعض التلال، وإذا هو برجل مقيد مشدود اليدين، فألقى

الغراب ذلك الرغيف على وجهه.

وروي عن ذي النون أنه قال: كنت في البيت إذ وقعت ولولة في قلبي، وصرت بحيث ما ملكت نفسي، فخرجت من البيت وانتهيت إلى شط النيل، فرأيت عقربًا قويًّا يعدو، فتبعته فوصل إلى طرف النيل، فرأيت ضفدعًا واقفًا على طرف الوادي، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب، فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع إلى الطرف الآخر من النيل، ونزل العقرب من ظهره، وأخذ يعدو فتبعته، فرأيت شابًّا نائمًا تحت شجرة، ورأيت أفعى يقصده، فلما قربتِ الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب إلى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه، والأفعى أيضًا لدغ العقرب، فماتا معًا، وسلم ذلك الإنسان منهما.

ويحكى أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته، ثم إن البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت، فإذا وصلت البعوض إليه التقم تلك البعوض واغتذى بها، ولا يزال على هذه الحال إلى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه، فعند ذلك تعود أمه إليه؛ ولهذا السبب جاء في أدعية العرب: (يا رازق النعاب في عشه) فظهر بهذه الأمثلة أن فضل الله عام، وإحسانه شامل، ورحمته واسعة!!

واعلم أن الحوادث على قسمين: منه ما يُظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك، بل يكون في الحقيقة عذابًا ونقمة، ومنه ما يُظن في الظاهر أنه عذاب ونقمة، مع أنه يكون في الحقيقة فضلاً وإحسانًا ورحمة:

أما القسم الأول: فالوالد إذا أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم، فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة.

وأما القسم الثاني: كالوالد إذا حبس ولده في المكتب وحَمَله على التعلم، فهذا في الظاهر نقمة، وفي الحقيقة رحمة، وكذلك الإنسان إذا وقع في يده الآكلة فإذا قُطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب، وفي الباطن راحة ورحمة، فالأبله يغتر بالظواهر، والعاقل ينظر في السرائر.

إذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة، فهو وإن كان عذابًا وألمًا في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة، وتحقيقه ما قيل في الحكمة: (إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير) فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية، كما قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٧] والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار، وجذبها من دار الفرار إلى دار القرار، كما قال تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠] وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام، فإن موسى كان يبني الحكم على ظواهر الأمور، فاستنكر تخريق السفينة وقَتْل الغلام وعمارة الجدار المائل، وأما الخضر فإنه كان يبني أحكامه على الحقائق والأسرار فقال: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي

ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [الكهف :٧٩-٨٢] فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي يبني أمره على الحقائق لا على الظاهر، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرارًا خفية وحِكمًا بالغة، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك، وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

الفائدة الثانية: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾: اسم خاص بالله، ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾: ينطلق عليه وعلى غيره.

فإن قيل: فعلى هذا: الرحمن أعظم، فلمَ ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى؟!

والجواب: لأن الكبير العظيم لا يُطلب منه الشيء الحقير اليسير، حكي أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال: جئتك لمهم يسير. فقال: اطلب للمهم اليسير رجلاً يسيرًا. كأنه تعالى يقول: لو اقتصرتُ على ذكر الرحمن لاحتشمتَ عني ولتعذَّر عليك سؤال الأمور اليسيرة، ولكن كما عَلِمتَني رحمانًا تطلب مني الأمور العظيمة، فأنا أيضًا رحيم؛ فاطلب مني شراك نعلك ومِلح قِدْرك، كما قال تعالى لموسى: «**يَا مُوسَى سَلْنِي عَنْ مِلْحِ قِدْرِكَ وَعَلَفِ شَاتِكَ**».

الفائدة الثالثة: وَصَف نفسه بكونه رحمانًا رحيمًا، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال: ﴿وَرَحْمَةً مِّنَّاۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم :٢١] فتلك الرحمة صارت سببًا لنجاتها من توبيخ الكفار الفجار، ثم أنَّا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ومرة في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببًا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات، أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببًا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار؟

الفائدة الرابعة: أنه تعالى رحمن لأنه يخلق ما لا يقدر العبد عليه، رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه، فكأنه تعالى يقول: أنا رحمن لأنك تُسلِّم إليَّ نطفة مذرة فأُسلمها إليك صورة حسنة. كما قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر :٦٤] وأنا رحيم لأنك تُسلِّم إليَّ طاعة ناقصة فأسُلِّم إليك جنة خالصة.

الفائدة الخامسة: روى أَنَّ فَتًى قَرُبَتْ وَفَاتُهُ وَاعْتُقِلَ لِسَانُهُ عَنْ شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، فَأَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ وَأَخْبَرُوهُ بِهِ، فَقَامَ وَدَخَلَ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ يَعْرِضُ عَلَيْهِ الشَّهَادَةَ وَهُوَ يَتَحَرَّكُ وَيَضْطَرِبُ وَلاَ يَعْمَلُ لِسَانُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**أَمَا كَانَ يُصَلِّي؟ أَمَا كَانَ يَصُومُ؟ أَمَا كَانَ يُزَكِّي؟**» فقالوا: بَلَى. فقال: «**هَلْ عَقَّ وَالِدَيْهِ؟**» فقالوا: بَلَى. فقال عليه السلام: «**هَاتُوا بِأُمِّهِ**»، فَجَاءَتْ وَهِيَ عَجُوزٌ

عَوْرَاءُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هَلاَّ عَفَوْتِ عَنْهُ»، فقالت: لاَ أَعْفُو لِأَنَّهُ لَطَمَنِي فَفَقَأَ عَيْنِيَ!! فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هَاتُوا بِالْحَطَبِ وَالنَّارِ». فقالت: وَمَا تَصْنَعُ بِالنَّارِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أُحْرِقُهُ بِالنَّارِ بَيْنَ يَدَيْكِ جَزَاءً لِمَا عَمِلَ بِكِ». فقالت: عَفَوْتُ عَفَوْتُ، أَلِلنَّارِ حَمَلْتُهُ تِسْعَةَ أَشْهُرٍ؟ أَلِلنَّارِ أَرْضَعْتُهُ سَنَتَيْنِ؟ فَأَيْنَ رَحْمَةُ الْأُمِّ؟ فَعِنْدَ ذَلِكَ انْطَلَقَ لِسَانُهُ، وَذَكَرَ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ(١).

والنكتة أنها كانت رحيمة وما كانت رحمانة، فلأجل ذلك القَدْر القليل من الرحمة ما جَوَّزت الإحراق بالنار، فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عبيده مع عنايته بعباده - كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذي واظب على شهادة أن لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار؟!

الفائدة السادسة: لقد اشتهر أن النبي عليه السلام لما كُسرت رَبَاعِيَته قال: «**اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**»(٢)، فظهر أنه يوم القيامة يقول: «**أُمَّتِي، أُمَّتِي**»(٣)، فهذا كرم عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة، وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الإحسان لكونه رحمة كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ، فكيف كرم من هو رحمن رحيم؟ وأيضًا: روي أنه عليه السلام قال: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْ حِسَابَ أُمَّتِي عَلَى يَدَيَّ**»(٤)، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لأجل أنه كان مديونًا بدرهمين(٥)، وأخرج عائشة عن البيت بسبب الإفك(٦) فكأنه تعالى قال له: إن لك رحمة واحدة وهي قوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] والرحمة الواحدة لا تكفي في إصلاح عالم المخلوقات، فذرني وعبيدي واتركني

---

(١) لم أجده فيما بين يدي من مصادر السنة.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٣/ ١٤١٧/ ١٧٩١/ ١٧٩٢) من حديث أنس، وعبد الله بن مسعود. والترمذي في (سننه) (٥/ ٢٢٦) حديث رقم (٣٠٠٢). وأحمد في (مسنده) (٣/ ٩٩) حديث رقم (١١٩٧٤) كلاهما من طريق حميد، عن أنس به.

(٣) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب (قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] . . .) (٦/ ٢٧٢٧) حديث رقم (٧٠٧٢). ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٨٢/ ١٩٣) كلاهما من طريق ثابت عن أنس. . . في حديث الشفاعة.

(٤) أورده ابن عراق الكناني في (تنزيه الشريعة) (٢/ ٤٨٢) من طريق محمد بن أيوب الرازي، عن أنس به. وقال: وفيه محمد بن أيوب الرازي.

(٥) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (البيوع)، باب (في التشديد في الدين) (٣/ ١٤٥٢) حديث رقم (٣٣٤٣). وأحمد في (مسنده) (٣/ ٢٩٦). والهندي في (كنز العمال) (٦/ ٢٤٤) حديث رقم (١٥٥٣٣) من طريق عبد الرزاق به، والبخاري في كتاب (الفرائض)، باب (من ترك مالاً فلأهله) (١٢/ ١١) حديث رقم (٦٧٣١). ومسلم في كتاب (الفرائض)، باب (من ترك مالاً فلورثته) (٣/ ١٤/ ١٢٣٧) جميعًا من طريق الزهري، عن أبي سلمة، عن جابر به.

(٦) (قلت): هو لم يخرجها ﷺ إنما هي التي استأذنت أن تمرض عند أهلها كما جاء في الحديث حينما أخبرتها أم مسطح بخبر الإفك قالت عائشة: فأخبرتني بقول أهل الإفك، قالت: فازددت مرضًا على مرضي، فلما رجعت إلى بيتي دخل عليَّ رسول الله، ثم قال: «كيف تيكم؟» فقلت له: أتأذن لي أن آتي أبوي، قالت: وأريد أن استيقن الخبر من قبلهما قالت: فأذن لي رسول الله ﷺ، أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب (حديث الإفك) (٤/ ١٥١٧) حديث رقم (٣٩١٠).

وأمتك فإني أنا الرحمن الرحيم، فرحمتي لا نهاية لها، ومعصيتهم متناهية، والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيًا، فلا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي؛ لأني أنا الرحمن الرحيم.

الفائدة السابعة: قالت القدرية: كيف يكون رحمانًا رحيمًا من خلق الخلق للنار ولعذاب الأبد؟! وكيف يكون رحمانًا رحيمًا من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه؟! وكيف يكون رحمانًا رحيمًا مَن أَمَر بالإيمان ثم صد ومنع عنه؟!

وقالت الجبرية: أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الإيمان، فلو لم يكن الإيمان من الله بل كان من العبد، لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أَوْلى منه بالله. والله أعلم.

الفصل الرابع

في تفسير قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، أي: مالك يوم البعث والجزاء، وتقريره أنه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء، والمطيع والعاصي، والموافق والمخالف، وذلك لا يظهر إلا في يوم الجزاء كما قال تعالى: ﴿لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ بِٱلۡحُسۡنَى﴾ [النجم:٣١] وقال تعالى: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ﴾ [ص:٢٨] وقال: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا لِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا تَسۡعَىٰ﴾ [طه:١٥].

واعلم أن من سلط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه، فذاك إما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيًا بذلك الظلم، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال، فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين، ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الأخرى بعد دار الدنيا، وذلك هو المراد بقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ وبقوله: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧] الآية، روي أنه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة ألبتة، فيأتيه النداء، يا فلان ادخل الجنة بعملك. فيقول: إلهي، ماذا عملت؟ فيقول الله تعالى: ألستَ لما كنت نائمًا تقلبت من جنب إلى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك (الله) ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك؟ أما أنا فلا تأخذني سِنة ولا نوم فما نسيت ذلك! وأيضًا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه، فإذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله، فلا يثقل مع ذكر الله غيره.

واعلم أن الواجبات على قسمين: حقوق الله تعالى، وحقوق العباد: أما حقوق الله تعالى فمبناها على المسامحة، لأنه تعالى غني عن العالمين، وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها.

روي أن أبا حنيفة رضي الله عنه كان له على بعض المجوس مال، فذهب إلى داره ليطالبه

به، فلما وصل إلى باب داره وقع على نعله نجاسة، فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسي، فتحير أبو حنيفة وقال: إن تركتها كان ذلك سببًا لقبح جدار هذا المجوسي، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط!! فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها: قولي لمولاك: إن أبا حنيفة بالباب. فخرج إليه وظن أنه يطالبه بالمال، فأخذ يعتذر، فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: هاهنا ما هو أولى. وذكر قصة الجدار، وأنه كيف السبيل إلى تطهيره فقال المجوسي: فأنا أبدأ بتطهير نفسي!! فأسلم في الحال. والنكتة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم، فلأجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر إلى الإيمان، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى؟!

الفائدة الثانية: اختلف القراء في هذه الكلمة، فمنهم من قرأ: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، ومنهم من قرأ: (ملك يوم الدين).

حجة من قرأ (مالك) وجوه:

الأول: أن فيه حرفًا زائدًا فكانت قراءته أكثر ثوابًا.

الثاني: أنه يحصل في القيامة ملوك كثيرون، أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله.

الثالث: المالك قد يكون ملكًا وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكًا وقد لا يكون، فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى، إلا أن المالكية سبب لإطلاق التصرف، والملكية ليست كذلك فكان المالك أَوْلى.

الرابع: أن المَلِك مَلِك للرعية، والمالك مالك للعبيد، والعبد أدون حالاً من الرعية، فوجب أن يكون القهر في المالكية أكثر منه في الملكية، فوجب أن يكون المالك أعلى حالاً من الملك.

الخامس: أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم، أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكًا لذلك المالك باختيار نفسه، فثبت أن القهر في المالكية أكمل منه في الملكية.

السادس: أن المَلِك يجب عليه رعاية حال الرعية، قال عليه الصلاة والسلام: «وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، ولا يجب على الرعية خدمة الملك. أما المملوك فإنه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بإذن مولاه، حتى إنه لا يصح منه القضاء والإمامة والشهادة، وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرًا، وإن نوى مولاه الإقامة صار هو مقيمًا؛ فعلمنا أن الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية.

فهذه هي الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك.

وحجة من قال: (إن الملك أولى من المالك) وجوه:

الأول: أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكًا، أما الملك فلا يكون إلا أعظم الناس وأعلاهم، فكان الملك أشرف من المالك.

الثاني: أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝ مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١-٢] لفظ الملك فيه متعين، ولولا أن المَلِك أعلى حالاً من المالك وإلا لم يتعين.

الثالث: الملك أولى لأنه أقصر، والظاهر أنه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها، بخلاف المالك فإنها أطول، فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة، هكذا نقل عن أبي عمرو، وأجاب الكسائي بأن قال: إني أشرع في ذكر هذه الكلمة فإن لم أبلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها، نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يجزيه؛ لأنه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم، فإذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلاً للأمل، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فإنه يجزيه؛ لأنه وإن كان ذلك تطويلاً للأمل إلا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس، ويجوز أن يموت في تلك الليلة، فيقول: إن لم أبلغ إلى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم، كذا هاهنا يشرع في ذكر قوله: (مالك) فإن تممها فذاك، وإن لم يقدر على إتمامها كان عازمًا على الإتمام وهو المراد.

ثم نقول: إنه يتفرع على كونه ملكًا أحكام، وعلى كونه مالكًا أحكام أخر.

أما الأحكام المتفرعة على كونه ملكًا فوجوه:

الأول: أن السياسات على أربعة أقسام: سياسة الملاك؛ وسياسة الملوك، وسياسة الملائكة، وسياسة ملك الملوك:

فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك؛ لأنه لو اجتمع عالم من المالكين فإنهم لا يقاومون ملكًا واحدًا، ألا ترى أن السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة؟ وأجمعوا على أن المَلك يملك إقامة الحدود على الناس، وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك؛ لأن عالمًا من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد، وأما سياسة ملك الملوك فإنها فوق سياسات الملائكة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال في صفة الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

فيا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فإنكم أُسَراء في قبضة قدرة مالك يوم الدين، ويا أيها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة المَلِك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين؟!.

الحكم الثاني: من أحكام كونه تعالى ملكًا: أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشيء انتقص ملكهم، وقلَّت خزائنهم؛ أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والإحسان، بل يزداد، بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولدًا واحدًا لم يتوجه حكمه إلا على ذلك الولد الواحد، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازمًا على الكل، فثبت أنه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكًا.

الحكم الثالث: من أحكام كونه ملكًا: كمال الرحمة، والدليل عليه آيات:

إحداها: ما ذُكر في هذه السورة من كونه ربًّا رحمانًا رحيمًا.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحشر:٢٢] ثم قال بعده: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ﴾ [الحشر:٢٣] ثم ذكر بعده كونه قدوسًا عن الظلم والجور، ثم ذكر بعده كونه سلامًا، وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره، ثم ذكر بعده كونه مؤمنًا، وهو الذي يؤمن عبيده عن جوره وظلمه، فثبت أن كونه ملكًا لا يتم إلا مع كمال الرحمة.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان:٢٦] لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانًا، يعني إن كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر، فكونه رحمانًا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝ مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس:١-٢] فذكر أولاً كونه ربًّا للناس ثم أردفه بكونه ملكًا للناس.

وهذه الآيات دالة على أن الملك لا يحسن ولا يكمل إلا مع الإحسان والرحمة، فياأيها الملوك اسمعوا هذه الآيات، وارحموا هؤلاء المساكين، ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى.

الحكم الرابع: للملك: أنه يجب على الرعية طاعته، فإن خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش، ودعا ذلك إلى تخريب العالم وفناء الخلق، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك المجازي تفضي آخر الأمر إلى تخريب العالم وفناء الخلق، فانظروا إلى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد؟

وتمام تقريره أنه تعالى بَيَّن أن الكفر سبب لخراب العالم، قال تعالى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ [مريم:٩٠، ٩١] وبَيَّن أن طاعته سبب للمصالح، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه:١٣٢].

فياأيها الرعية كونوا مطيعين لملوككم، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم.

الحكم الخامس: أنه لما وصف نفسه بكونه ملكًا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦] ثم بَيَّن كيفية العدل فقال: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء:٤٧] فظهر بهذا أن كونه ملكًا حقًّا ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل، فإن كان المَلك المجازي عادلاً كان ملكًا حقًّا وإلا كان ملكًا باطلاً، فإن كان ملكًا عادلاً حقًّا حصل منْ بركة عدله الخير والراحة في العالم، وإن كان ملكًا ظالمًا ارتفع الخير من العالم.

يروى أن أنوشروان خرج إلى الصيد يومًا، وأوغل في الركض، وانقطع عن عسكره، واستولى العطش عليه، ووصل إلى بستان، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان: أعطني رمانة واحدة. فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه، وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من مالكه، ثم قال لذلك الصبي: أعطني رمانة أخرى. فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصًا مؤذيًا، فقال: أيها الصبي لمَ صار الرمان هكذا؟ فقال الصبي: لعل ملك البلد عزم على الظلم؛ فلأجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا. فتاب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم، وقال لذلك الصبي: أعطني رمانة أخرى. فأعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الأولى، فقال للصبي: لمَ بُدلت هذه الحالة؟ فقال الصبي: لعل ملك البلد تاب عن ظلمه. فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لأحوال قلبه، تاب بالكلية عن الظلم، فلا جرم بقي اسمه مخلدًا في الدنيا بالعدل، حتى إن من الناس من يروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ»(١).

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكًا فهي أربعة:

الحكم الأول: قراءة المالك أرجى من قراءة الملك؛ لأن أقصى ما يرجى من الملك العدلُ والإنصاف وأن ينجو الإنسان منه رأسًا برأس، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية، فكأنه تعالى يقول: أنا مالككم فعليَّ طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم.

الحكم الثاني: الملك وإن كان أغنى من المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه، وليست لنا طاعات ولا خيرات، فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات، بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة وإعطاء الجنة بمجرد الفضل؛ فلهذا السبب قال الكسائي: اقرأ (مالك يوم الدين) لأن هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة.

الحكم الثالث: أن الملك إذا عُرض عليه العسكر لم يقبل إلا من كان قوي البدن صحيح المزاج، أما من كان مريضًا فإنه يرده ولا يعطيه شيئًا من الواجب، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عالجه وإن ضعف أعانه وإن وقع في بلاء خلصه، فالقراءة بلفظ (المالك) أوفق للمذنبين والمساكين.

الحكم الرابع: الملك له هيبة وسياسة، والمالك له رأفة ورحمة، واحتياجنا إلى الرأفة والرحمة

---

(١) ذكره البيهقي في (شعب الإيمان) (٤/ ٣٠٥) وقال: ما يرويه بعض الجهال عن النبي ﷺ.. فذكره. وأورده الهروي في (المصنوع) (١/ ٢٠٤) حديث رقم (٣٩٠)، وقال: قال الحفاظ: لا أصل له. وأيضًا العجلوني في (كشف الخفا) (٢/ ٤٥٤) حديث رقم (٢٩٢٧)، وقال: ذكره الصغاني بالتنكير، وقال: إنه موضوع، وقال في المقاصد: لا أصل له.

أشد من احتياجنا إلى الهيبة والسياسة.

الفائدة الثالثة: الملك عبارة عن القدرة، فكونه مالكًا وملكًا عبارة عن القدرة.

هاهنا بحث: وهو أنه تعالى إما أن يكون ملكًا للموجودات أو للمعدومات:

والأول: باطل؛ لأن إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالإعدام، وعلى هذا التقرير فلا مالك إلا للعدم.

والثاني: باطل أيضًا؛ لأنه يقتضي أن تكون قدرته وملكه على العدم، ويلزم أن يقال: إنه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك، وهذا بعيد.

والجواب: إن الله تعالى مالك الموجودات ومَلِكها، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود إلى العدم، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة إلى صفة، وهذه القدرة ليست إلا لله تعالى، فالمَلِك الحق هو الله سبحانه وتعالى، إذاً عرفت أنه الملك الحق فنقول: إنه الملك ليوم الدين وذلك لأن القدرة على إحياء الخلق بعد موتهم ليست إلا لله، والعلم بتلك الأجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس إلا لله، فإذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات، ثبت أنه لا مالك ليوم الدين إلا الله، وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسألة الحشر والنشر.

فإن قيل: إن المالك لا يكون مالكًا للشيء إلا إذا كان المملوك موجودًا، والقيامة غير موجودة في الحال، فلا يكون الله مالكًا ليوم الدين، بل الواجب أن يقال: مالكٌ يوم الدين، بدليل أنه لو قال: أنا قاتل زيد، فهذا إقرار، ولو قال: أنا قاتل زيدًا (بالتنوين) كان تهديدًا ووعيدًا.

قلنا: الحق ما ذكرتم، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرًا حقًّا لا يجوز الإخلال في الحكمة جَعْل وجود القيامة كالأمر القائم في الحال الحاصل في الحال، وأيضًا من مات فقد قامت قيامته، فكانت القيامة حاصلة في الحال، فزال السؤال.

الفائدة الرابعة: أنه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة: الله، والرب، والرحمن والرحيم، والمالك. والسبب فيه كأنه يقول: خلقتك أولاً فأنا إله، ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب، ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحمن؛ ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم، ثم لا بدّ من إيصال الجزاء إليك فأنا مالك يوم الدين.

فإن قيل: إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة، وفي السورة مرة ثانية، فالتكرير فيهما حاصل، وغير حاصل في الأسماء الثلاثة فما الحكمة؟

قلنا: التقدير كأنه قيل: أذكر أني إله ورب مرة واحدة، وأذكر أني رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور، ثم لما بيَّن الرحمة المضاعفة فكأنه قال: لا تغتروا بذلك فإني مالك يوم الدين. ونظيره قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ﴾ [غافر :٣]

الفائدة الخامسة: قالت القدرية: إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء؛ لأن ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث، وعقابه على ما لم يعمله ظلم، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكًا ليوم الدين.

وقالت الجبرية: لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكًا لها، ولمَّا أجمع المسلمون على كونه مالكًا للعباد ولأعمالهم؛ علمنا أنه خالق لها مقدر لها، والله أعلم.

الفصل الخامس

في تفسير قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير، وهو مأخوذ من قولهم: طريق معبد، أي مذلل، واعلم أن قولك: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ معناه لا أعبد أحدًا سواك، والذي يدل على هذا الحصر وجوه:

الأول: أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم، وهي لا تليق إلا بمن صَدَر عنه غاية الإنعام، وأعظم وجوه الإنعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به، فالمرتبة الأولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] وقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] الآية، والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي إنما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة، لا جرم أتبعه بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] فثبت بما ذكرنا أن كل النعم حاصل بإيجاد الله تعالى، فوجب أن لا تحسن العبادة إلا لله تعالى، فلهذا المعنى قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فإن قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يفيد الحصر.

الوجه الثاني: في دلائل هذا الحصر والتعيين: وذلك لأنه تعالى سمى نفسه هاهنا بخمسة أسماء: الله، والرب، والرحمن، والرحيم، ومالك يوم الدين، وللعبد أحوال ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل:

أما الماضي فقد كان معدومًا محضًا كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] وكان ميتًا فأحياه الله تعالى كما قال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] وكان جاهلاً فعلَّمه الله كما قال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨] والعبد إنما انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم؛ لأجل أن الله تعالى كان قديمًا أزليًا،

فبقدرته الأزلية وعلمه الأزلي أحدثه ونقله من العدم إلى الوجود، فهو إله لهذا المعنى.

وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة؛ لأنه كلما كان معدومًا كان محتاجًا إلى الرب الرحمن الرحيم، أما لما دخل في الوجود انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات، فقال الله تعالى: أنا إله لأجل أني أخرجتك من العدم إلى الوجود. أما بعد أن أصرت موجودًا فقد كثرت حاجاتك إليّ فأنا رب رحمن رحيم.

وأما الحال المستقبلة للعبد فهي حال ما بعد الموت، والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد، فظهر أن جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل إلا بالله وفضله وإحسانه، فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء إلا بعبادة الله تعالى، فلا جرم قال العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ على سبيل الحصر.

الوجه الثالث: في دليل هذا الحصر: وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرًا عالمًا محسنًا جوادًا كريمًا حليمًا، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه؛ لأنه لا أثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتمل إضافته إلى قدرة الله تعالى، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكًا فيه، فثبت أن العلم بكون الإله تعالى معبودًا للخلق أَمْر يقيني، وأما كون غيره معبودًا للخلق فهو أمر مشكوك فيه، والأخذ باليقين أَوْلى من الأخذ بالشك، فوجب طرح المشكوك والأخذ بالمعلوم، وعلى هذا لا معبود إلا الله تعالى؛ فلهذا المعنى قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾.

الوجه الرابع: أن العبودية ذلة ومهانة، إلا أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهنأ وأمرأ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها كانت عبوديته أولى من عبودية غيره، وأيضًا: قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده أفضل من جود غيره، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره؛ فلهذا السبب قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾.

الوجه الخامس: أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنًا لذاته، وكل ما كان ممكنًا لذاته كان محتاجًا فقيرًا، والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير، والشيء ما لم يكن غنيًا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره، والغني لذاته هو الله تعالى، فدافع الحاجات هو الله تعالى، فمستحق العبادات هو الله تعالى؛ فلهذا السبب قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾.

الوجه السادس: استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة، وأرضًا بلا دعامة، ويُسير الشمس والقمر، ويسُكن القطبين، ويُخرج من السحاب تارة النار وهو البرق، وتارة الهواء وهي الريح، وتارة الماء وهو المطر، وأما في الأرض فتارة يُخرج الماء من الحجر

وهو ظاهر، وتارة يُخرج الحجر من الماء وهو الجمد، ثم جَعَل في الأرض أجسامًا مقيمة لا تسافر وهي الجبال، وأجسامًا مسافرة لا تقيم وهي الأنهار، وخسف بقارون فجعل الأرض فوقه، ورفع محمدًا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته، وجعل الماء نارًا على قوم فرعون أُغرقوا فأُدخلوا نارًا، وجعل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، ورفع موسى فوق الطور، وقال له: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[طه: ١٢][(١)] ورفع الطور على موسى وقومه ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾[البقرة :٦٣] وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله: ﴿وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾[هود:٤٠] وجعل البحر يبسًا لموسى عليه السلام!!

فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النبات أو الحيوان أو الإنسان أو الفلك أو المَلَك؟! فإن التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه.

الفائدة الثانية: قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يدل على أنه لا معبود إلا الله، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله إلا الله، فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يدل على التوحيد المحض.

واعلم أن المشركين طوائف، وذلك لأن كل من اتخذ شريكًا لله فذلك الشريك إما أن يكون جسمًا وإما أن لا يكون:

أما الذين اتخذوا شريكًا جسمانيًا فذلك الشريك أما أن يكون من الأجسام السفلية أو من الأجسام العلوية: أما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام السفلية فذلك الجسم إما أن يكون مركبًا أو بسيطًا: أما المركب فإما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أو من الإنسان: أما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الأصنام إما من الأحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودًا لأنفسهم، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل معبودًا لأنفسهم، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا: عزير ابن الله والمسيح ابن الله. وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين.

وأما الذين اتخذوا الشركاء لله من غير الأجسام فهم أيضًا طوائف:

الطائفة الأولى: الذين قالوا: مدبر العالم هو النور والظلمة. وهؤلاء هم المانوية والثنوية.

والطائفة الثانية: هم الذين قالوا: الملائكة عبارة عن الأرواح الفلكية ولكل إقليم روح معين من الأرواح الفلكية يدبره، ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره. ويتخذون لتلك الأرواح صورًا وتماثيل ويعبدونها، وهؤلاء هم عبدة الملائكة.

---

(١) كذا في الأصل واللفظ في الآية ١٢ من سورة طه ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[طه: ١٢].

والطائفة الثالثة: الذين قالوا للعالم إلهان: أحدهما: خيِّر، والآخر شرير، وقالوا: مدبر هذا العالم هو الله تعالى وإبليس، وهما أخوان، فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله، وكل ما فيه من الشر فهو من إبليس.

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول: كل ما اتخذ لله شريكًا فإنه لا بدّ وأن يكون مقدمًا على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه، إما طلبًا لنفعه أو هربًا من ضرره، وأما الذين أصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله، فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله، فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله؛ فلهذا قالوا: إياك نعبد وإياك نستعين، فكان قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قائمًا مقام قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات:٣٥].

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وقد دللنا على أن قولنا: (الحمد لله) يدخل فيه معنى قولنا: (سبحان الله) لأن قوله: (سبحانه الله) يدل على كونه كاملاً تامًا في ذاته، وقوله: (الحمد لله) يدل على كونه مكملاً متممًا لغيره، والشيء لا يكون مكملاً متممًا لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تامًا كاملاً في ذاته، فثبت أن قولنا: (الحمد لله) دخل فيه معنى قولنا: (سبحان الله) ولما قال: (الحمد لله) فأثبت جميع أنواع الحمد، ذكر ما يجري مجرى العلة لإثبات جميع أنواع الحمد لله، فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لأجلها تتم مصالح العبد في الأوقات الثلاثة على ما بيناه، ولما بَيَّن ذلك ثبت صحة قولنا: (سبحان الله والحمد لله) ثم ذكر بعده قوله: (إياك نعبد)، وقد دللنا على أنه قائم مقام (لا إله إلا الله) ثم ذكر قوله: (وإياك نستعين)، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجلُّ وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا بإعانته وتوفيقه وإحسانه، وهذا هو المراد من قولنا: (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) فثبت أن سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها منطبقة على ذلك الذكر، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر.

الفائدة الثالثة: قال: (إياك نعبد)، فقدَّم قوله: (إياك) على قوله: (نعبد) ولم يقل: (نعبدك)، وفيه وجوه:

أحدها: أنه تعالى قَدَّم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق، فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينًا وشمالاً، يحكى أن واحدًا من المصارعين الأستاذين صارع رستاقيًا جلفًا فصرع الرستاقي ذلك الأستاذ مرارًا فقيل للرستاقي: إنه فلان الأستاذ!! فانصرع في الحال منه، وما ذاك إلا لاحتشامه منه، فكذا هاهنا: عَرَّفه ذاته أولاً حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة.

وثانيها: أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود،

فاذكر أولاً قوله: (إياك نعبد) لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي، فإذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي وعلمت أني مولاك وأنك عبدي، سهلت عليك تلك العبادات. ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة، فالعبد لما أراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول أولاً معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله: (إياك) حتى يقوى على حمل ثقل العبودية، ومثال آخر وهو أن العاشق الذي يُضرب لأجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب، فكذا هاهنا: إذا شاهد جمال (إياك) سهل عليه تحمل ثقل العبودية.

وثالثها: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١] فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة، تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فيصيرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات.

ورابعها: أنك إذا قلت: (نعبدك) فبدأت أولاً بذكر عبادة نفسك، ولم تذكر أن تلك العبادة لمن، فيحتمل أن إبليس يقول هذه العبادة للأصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولاً (إياك) ثم قلت ثانيًا (نعبد) كان قولك أولاً (إياك) صريحًا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى، فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك.

وخامسها: وهو أن القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته، فوجب أن يكون ذكره متقدمًا على جميع الأذكار؛ فلهذا السبب قدم قوله: (إياك) على قوله: (نعبد) ليكون ذكر الحق متقدمًا على ذكر الخلق.

وسادسها: قال بعض المحققين: من كان نظره في وقت النعمة إلى المنعم لا إلى النعمة كان نظره في وقت البلاء إلى المبتلي لا إلى البلاء، وحينئذٍ يكون غرقًا في كل الأحوال في معرفة الحق سبحانه، وكل من كان كذلك كان أبدًا في أعلى مراتب السعادات، أما من كان نظره في وقت النعمة إلى النعمة لا إلى المنعم كان نظره في وقت البلاء إلى البلاء لا إلى المبتلي، فكان غرقًا في كل الأوقات في الأشتغال بغير الله، فكان أبدًا في الشقاوة؛ لأن في وقت وجدان النعمة يكون خائفًا من زوالها فكان في العذاب، وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخزي والنكال، فكان في محض السلاسل والأغلال؛ ولهذا التحقيق قال لأمة موسى: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة: ٤٠]، وقال لأمة محمد عليه السلام: ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢].

إذا عرفت هذا فنقول: إنما قدم قوله: (إياك) على قوله: (نعبد) ليكون مستغرقًا في مشاهدة نور جلال (إياك)، ومتى كان الأمر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستقرًا في عين الفردوس، كما قال تعالى: «**لاَ يَزَال الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّه، فَإِذَا أَحْبَبْته كُنْت لَهُ سَمعًا وَبَصَرًا**»(١).

---

(١) لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل. صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب (التواضع) (٥/ ٢٣٨٤) حديث رقم (٦١٣٧) من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن عطاء، عن أبي هريرة به.

وسابعها: لو قيل: (نعبدك) لم يفد نفي عبادتهم لغيره؛ لأنه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين، أما لما قال (إياك نعبد) أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله.

وثامنها: أن هذه النون نون العظمة، فكأنه قيل له: متى كنت خارج الصلاة فلا تقل (نحن) ولو كنت في ألف ألف من العبيد، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل: (نعبد) ليظهر للكل أن كل من كان عبدًا لنا كان ملك الدنيا والآخرة.

وتاسعها: لو قال: (إياك أعبد) لكان ذلك تكبرًا ومعناه (أني أنا العابد) أما لما قال (إياك نعبد) كان معناه أني واحد من عبيدك، فالأول تكبر، والثاني تواضع، ومن تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر وضعه الله!!

فإن قال قائل: جميع ما ذكرتم قائم في قوله: (الحمد لله) مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله!!

فالجواب أن قوله (الحمد) يحتمل أن يكون لله ولغير الله، فإذا قلت (لله) فقد تقيد الحمد بأن يكون لله، أما لو قدم قوله (نعبد) احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر؛ والنكتة أن الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الأمر كما جاز لله، لا جرم حسن تقدم الحمد، أما هاهنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله (إياك) على (نعبد)، فتعيَّن الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله.

الفائدة الرابعة: لقائل أن يقول: النون في قوله: (نعبد) إما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم. والأول باطل؛ لأن الشخص الواحد لا يكون جمعًا، والثاني باطل لأن عند أداء العبادة، فاللائق بالإنسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة.

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة:

فالوجه الأول: أن المراد من هذه النون نون الجمع، وهو تنبيه على أن الأولى بالإنسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها، ويدل عليه قوله عليه السلام: «التَّكْبِيرَةُ الْأُولَى فِي صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا» ثم نقول: إن الإنسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه إنسان، فكأنه تعالى يقول: هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل، فإذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك، فكيف يفي بإيذاء المسلم وكيف يفي بالنميمة والغيبة والسعاية؟!

الوجه الثاني: أن الرجل إذا كان يصلي بالجماعة فيقول: (نعبد)، والمراد منه ذلك الجمع، وإن كان يصلي وحده كان المراد أني أعبدك والملائكة معي في العبادة. فكان المراد بقوله: (نعبد) هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله.

الوجه الثالث: أن المؤمنين إخوة، فلو قال: (إياك) أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر

عبادة غيره، أما لما قال إياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقًا وغربًا فكأنه سعى في إصلاح مهمات سائر المؤمنين، وإذا فعل ذلك قضى الله مهماته؛ لقوله عليه السلام: «مَنْ قَضَى لِمُسْلِمٍ حَاجَةً قَضَى اللَّهُ لَهُ جَمِيعَ حَاجَاتِهِ».

الوجه الرابع: كأنه تعالى قال للعبد: لما أثنيتَ علينا بقولك: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ وفوضت إلينا جميع محامد الدنيا والآخرة، فقد عَظُم قدرك عندنا وتمكنَتْ منزلتك في حضرتنا، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك، ولكن أصلِحْ حوائج جميع المسلمين فقل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

الوجه الخامس: كأن العبد يقول: إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أستحق أن أذكرها وحدها؛ لأنها ممزوجة بجهات التقصير؟! ولكني أخلطها بعبادات جميع العابدين، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول: (إياك نعبد).

وهاهنا مسألة شرعية:

وهي أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فللمشتري إما أن يقبل الكل، أو لا يقبل واحدًا منها، وليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة، فكذا هنا إذا قال العبد: (إياك نعبد) فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض، فإما أن يرد الكل وهو غير جائز، لأن قوله: (إياك نعبد) دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الأنبياء والأولياء، وإما أن يقبل الكل، وحينئذٍ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره، والتقدير كأن العبد يقول: إلهي إن لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني؛ لأني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون، فإن لم أستحق الإجابة والقبول فأتشفع إليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبني.

الفائدة الخامسة: اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها، وثقل عليه الاشتغال بغيرها، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكمال محبوب بالذات، وأكمل أحوال الإنسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله، فإنه يستنير قلبه بنور الإلهية، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله، وهذه الأحوال أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية، فإذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال، وهي موجبة أيضًا لأكمل السعادات في الزمان المستقبل، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه.

الثاني: أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾ [الأحزاب:٧٢] الآية، وأداء الأمانة واجب عقلاً وشرعًا، بدليل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء:٥٨] وأداء الأمانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات؛ ولأن أداء الأمانة أحد الجانبين سبب

لأداء الأمانة من الجانب الثاني؛ قال بعض الصحابة: رأيت أعرابيًّا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء، فتعجبنا، فلما خرج لم يجد ناقته فقال: إلهي أديت أمانتك فأين أمانتي؟ قال الراوي: فزدنا تعجبًا، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة إليه، والنكتة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس: «**يَا غُلَامُ احْفَظِ اللَّهَ فِي الْخَلَوَاتِ يَحْفَظْكَ فِي الْفَلَوَاتِ**».

الثالث: أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة: يحكى عن أبي حنيفة أن حية سقطت من السقف، وتفرق الناس، وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها. ووقعت الآكلة في بعض أعضاء عروة بن الزبير، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو، فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع، وعن رسول الله ﷺ أنه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره أزيزًا كأزيز المِرْجل، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف:٣١] فإن النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وَصَلَتْ تلك الغلبة إلى حيث قطَّعن أيديهن وما شعرن بذلك، فإذا جاز هذا في حق البشر فلأن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أَوْلى، ولأن من دخل على مَلِك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم؛ لأجل أن استيلاء هيبة ذلك المَلِك تمنع القلب عن الشعور بهم، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فلأن يجوز في حق خالق العالم أَوْلى!!

ثم قال أهل التحقيق: العبادة لها ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: أن يعبد الله طمعًا في الثواب أو هربًا من العقاب، وهذا هو المسمى بالعبادة، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدًّا؛ لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب، وقد جعل الحقَّ وسيلة إلى نيل المطلوب، ومن جعل المطلوب بالذات شيئًا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جدًّا.

والدرجة الثانية: أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته، أو يتشرف بقبول تكاليفه، أو يتشرف بالانتساب إليه، وهذه الدرجة أعلى من الأولى، إلا أنها أيضًا ليست كاملة؛ لأن المقصود بالذات غير الله.

والدرجة الثالثة: أن يعبد الله لكونه إلهًا وخالقًا، ولكونه عبدًا له، والإلهية توجب الهيبة والعزة، والعبودية توجب الخضوع والذلة، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات، وهذا هو المسمى بالعبودية، وإليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة: أصلي لله. فإنه لو قال: أصلي لثواب الله، أو للهرب من عقابه. فسدت صلاته.

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عالٍ شريف، ويدل عليه آيات:

الأولى: قوله تعالى في آخر سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ۝٩٧ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ۝٩٨ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[الحجر: ٩٧-٩٩] والاستدلال بها من وجهين:

أحدهما: أنه قال: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[الحجر: ٩٩] فأمر محمدًا عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة إلى أنه يأتيه الموت، ومعناه أنه لا يجوز الإخلال بالعبادة في شيء من الأوقات، وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة.

وثانيهما: أنه قال: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ ثم إنه تعالى أَمَره بأربعة أشياء: التسبيح وهو قوله فسبِّح، والتحميد وهو قوله: بحمد ربك، والسجود وهو قوله: ﴿وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ والعبادة وهي قوله: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾؛ وهذا يدل على أن العبادة تزيل ضيق القلب، وتفيد انشراح الصدر، وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق، وذلك يوجب زوال ضيق القلب.

الآية الثانية: في شرف العبودية: قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾[الإسراء: ١] ولولا أن العبودية أشرف المقامات، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج، ومنهم من قال: العبودية أشرف من الرسالة؛ لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق، وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق، وأيضًا؛ بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات، وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات، واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات، وأيضًا: العبد يتكفل المولى بإصلاح مهماته، والرسول هو المتكفل بإصلاح مهمات الأمة، وشتان ما بينهما.

الآية الثالثة: في شرف العبودية: أن عيسى أول ما نطق قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾[مريم: ٣٠] وصار ذكره لهذه الكلمة سببًا لطهارة أمه، ولبراءة وجوده عن الطعن، وصار مفتاحًا لكل الخيرات، ودافعًا لكل الآفات، وأيضًا: لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة، كما قال تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[آل عمران: ٥٥] والنكتة أن الذي ادعى العبودية بالقول رُفع إلى الجنة، والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محرومًا عن الجنة؟!

الآية الرابعة: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[طه: ١٤] أَمَره بعد التوحيد بالعبودية؛ لأن التوحيد أصل، والعبودية فرع، والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة، ولا قوام لأحدهما إلا بالآخر، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية.

وأما المعقول فظاهر، وذلك لأن العبد مُحْدَث ممكن الوجود لذاته، فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن كمالات الوجود، فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود، ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق إيجاد الحق إلا العبودية، فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فإنما حصلت بسبب العبودية، فثبت أن العبودية مفتاح

الخيرات، وعنوان السعادات، ومطلع الدرجات، وينبوع الكرامات؛ فلهذا السبب قال العبد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وكان عليّ كرم الله وجهه يقول: (كفى بي فخرًا أن أكون لك عبدًا، وكفى بي شرفًا أن تكون لي ربًا، اللهم إني وجدتك إلهًا كما أردت فاجعلني عبدًا كما أردت).

الفائدة السادسة: اعلم أن المقامات محصورة في مقامين: معرفة الربوبية ومعرفة العبودية، وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة:٤٠] أما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فكون العبد منتقلاً من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه إلهًا، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربًّا رحمانًا رحيمًا، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين، وعند الإحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات، وبعدها جاءت معرفة العبودية، ولها مبدأ وكمال، وأول وآخر، أما مبدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد، بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب، وذلك هو المراد بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة، وهو قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وهذا ترتيب شريف رفيع عالٍ يمتنع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه.

الفائدة السابعة: لقائل أن يقول: قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ كله مذكور على لفظ الغيبة، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب، فما الفائدة فيه؟

قلنا فيه وجوه:

الأول: أن المصلي كان أجنبيًا عند الشروع في الصلاة، فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة إلى قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝﴾، ثم إنه تعالى كأنه يقول له: حمدتني وأقررت بكوني إلهًا ربًّا رحمانًا رحيمًا مالكًا ليوم الدين، فنِعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب، فتكلمْ بالمخاطبة وقل: إياك نعبد.

الوجه الثاني: أن أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة، ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف:٢٣]، و﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾ [آل عمران:١٤٧]، و﴿رَبِّ هَبْ لِي﴾ [آل عمران:٣٨]، و﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ [البقرة:٢٦٠]والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد، وأيضًا العبادة خدمة، والخدمة في الحضور أولى.

الوجه الثالث: أن من أول السورة إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ثناء، والثناء في الغيبة أولى، ومن قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلى آخر السورة دعاء، والدعاء في الحضور أولى.

الوجه الرابع: العبد لما شرع في الصلاة وقال: نويت أن أصلي تقربًا إلى الله فينوي حصول القربة، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعًا من الثناء على الله، فاقتضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القربة، فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور، فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

الفصل السادس

في قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل.

أما العقل فمن وجوه:

الأول: أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية، فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان، وذلك المرجح ليس من العبد، وإلا لعاد في الطلب، فهو من الله تعالى، فثبت أن العبد لا يمكنه الإقدام على الفعل إلا بإعانة الله.

الثاني: أن جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب، ففوز البعض بدرك الحق لا يكون إلا بإعانة مُعِين، وما ذاك المُعِين إلا الله تعالى؛ لأن ذلك المعين لو كان بشرًا أو ملكًا لعاد الطلب فيه.

الثالث: أن الإنسان قد يطالب بشيء مدة مديدة ولا يأتي به، ثم في أثناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه، ولا يتفق له تلك الحالة إلا إذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل، فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المُعارِضة لها - ليست إلا من الله تعالى، ولا معنى للإعانة إلا ذلك.

وأما النقل فيدل عليه آيات: أولاها: قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وثانيتها: قوله: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ﴾[الأعراف:١٢٨] وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية: أما الجبرية فقالوا: لو كان العبد مستقلاً بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة. وأما القدرية فقالوا: الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنًا من أصل الفعل، فتبطل الإعانة من الغير، أما إذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة.

وعندي أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا مع الداعية الجازمة، فالإعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة، وإزالة الداعية الصارفة.

ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد:

الفائدة الأولى: لقائل أن يقول: الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع في العمل. وهاهنا ذكر قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ثم ذكر عقيبه ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فما الحكمة فيه؟

الجواب من وجوه:

الأول: كأن المصلي يقول: شرعت في العبادة فأستعين بك في إتمامها، فلا تمنعني من إتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها.

الثاني: كأن الإنسان يقول: يا إلهي إني أتيت بنفسي إلا أن لي قلبًا يفر مني، فأستعين بك في إحضاره، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أصبعينِ مِنْ أصابعِ الرَّحْمَنِ»[(1)] فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا بإعانة الله.

الثالث: لا أريد في الإعانة غيرك لا جبريل ولا مكائيل، بل أريدك وحدك، وأقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمروذ رجليه ويديه ورماه في النار، جاء جبريل عليه السلام وقال له: هل لك من حاجة؟ فقال: أما إليك فلا. فقال: سله. فقال: حسبي من سؤالي علمه بحالي. بل ربما أزيد على الخليل في هذا الباب، وذلك لأنه قيد رجلاه ويداه لا غير، وأما أنا فقيدت رجلي فلا أسير، ويدي فلا أحركهما، وعيني فلا أنظر بهما، وأُذني فلا أسمع بهما، ولساني فلا أتكلم به، وكان الخليل مشرفًا على نار نمروذ وأنا مشرف على نار جهنم، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينًا فكذلك لا أريد معينًا غيرك، فإياك نعبد وإياك نستعين، فكأنه تعالى يقول: أتيتَ بفعل الخليل وزدتَ عليه، فنحن نزيد أيضًا في الجزاء لأنا ثمت قلنا: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء :٦٩] وأما أنت فقد نجيناك من النار، وأوصلناك إلى الجنة، وزدناك سماع الكلام القديم، ورؤية الموجود القديم، وكما أنا قلنا لنار نمروذ: ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء :٦٩] فكذلك تقول لك نار جهنم: جز يا مؤمن قد أطفأ نورك لهبي.

الرابع: إياك نستعين: أي: لا أستعين بغيرك؛ وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتي إلا إذا أعنته على تلك الإعانة، فإذا كانت إعانة الغير لا تتم إلا بإعانتك، فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على إعانتك.

الوجه الخامس: قوله ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى، وذلك يورث العجب، فأردف بقوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد، بل إنما حصلت بإعانة الله، فالمقصود من ذكر قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ إزالة العجب وإفناء تلك النخوة والكِبْر.

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (القدر)، باب (تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء) (٤/ ٢٠٤٥/ ٢٦٥٤) قال: حدثني زهير بن حرب وابن نمير كلاهما عن المقرئ قال زهير: حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ قال: حدثنا حيوة، أخبرني أبو هانئ أنه سمع أبا عبد الرحمن الحبلي، أنه سمع عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول... فذكره. والنسائي في (السنن الكبرى) (٤/ ٤١٤) حديث رقم (٧٧٣٩) من طريق عبد الله، عن حيوة بن شريح به. وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٦٨) حديث رقم (٦٥٦٩)، قال: حدثنا أبو عبد الرحمن، حدثنا حيوة به.

الفصل السابع

في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: لقائل أن يقول: المصلي لا بدّ وأن يكون مؤمنًا، وكل مؤمن مهتد، فالمصلي مهتد، فإذا قال: اهدنا كان جاريًا مجرى أن من حصلت له الهداية فإنه يطلب الهداية فكان هذا طلبًا لتحصيل الحاصل، وأنه محال!!

والعلماء أجابوا عنه من وجوه:

الأول: المراد منه صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى، يحكى أن نوحًا عليه السلام كان يُضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يُغشى عليه، وكان يقول في كل مرة: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون.

فإن قيل: إن رسولنا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة، وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحًا عليه السلام كان أفضل منه.

والجواب: لما كان المراد من قوله ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة، كان تكلم الرسول ﷺ بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها.

الوجه الثاني في الجواب: أن العلماء بينوا أن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط، وهما مذمومان، والحق هو الوسط، ويتأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة :١٤٣] وذلك الوسط هو العدل والصواب، فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنًا مهتديًا، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بدّ من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية وفي الأعمال الغضبية وفي كيفية إنفاق المال، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل.

الوجه الثالث: أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات إلا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته، وربما صح دين الإنسان بالدليل الواحد وبقي غافلاً عن سائر الدلائل، فقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ معناه: عرِّفنا يا إلهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك. وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل.

الوجه الرابع: أنه تعالى قال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥٢، ٥٣] وقال أيضًا لمحمد عليه السلام: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام :١٥٣] وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان مُعْرِضًا عما سوى الله مقبلاً بكلية قلبه

وفكره وذكره على الله، فقوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ المراد أن يهديه الله إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة، مثاله: أن يصير بحيث لو أُمر بذبح ولده لأطاع كما فعله إبراهيم عليه السلام، ولو أُمر بأن ينقاد ليذبحه غيره لأطاع كما فعله إسماعيل عليه السلام، ولو أُمر بأن يرمي نفسه في البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام، ولو أُمر بأن يُتلمذ لمن هو أعلم منه بعد بلوغه في المنصب إلى أعلى الغايات لأطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام، ولو أُمر بأن يصبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لأطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام.

فالمراد بقوله ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ هو الاقتداء بأنبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء، ولا شك أن هذا مقام شديد هائل؛ لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به، إلا أنا نقول: أيها الناس، لا تخافوا ولا تحزنوا، فإنه لا يضيق أمر في دين الله إلا اتسع؛ لأن في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة؛ لأنه تعالى لم يقل: صراط الذين ضُربوا وقُتلوا. بل قال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة:٧] فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول: يا إلهي، إن والدي رأيته ارتكب الكبائر كما ارتكبتها، وأَقْدَم على المعاصي كما أقدمت عليها، ثم رأيته لما قرب موته تاب وأناب فحكمتَ له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة، ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته. فأنا أقول: اهدنا إلى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبًا لمرتبة التائبين، فإذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الأنبياء عليهم السلام، فهذا تفسير قوله ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

الوجه الخامس: كأن الإنسان يقول في الطريق: كثرة الأحباب يجرونني إلى طريق، والأعداء إلى طريق ثانٍ، والشيطان إلى طريق ثالث، وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد، وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والإرجاء والوعيد والرفض والخروج، والعقل ضعيف، والعمر قصير، والصناعة طويلة، والتجربة خطرة، والقضاء عسير، وقد تحيرت في الكل فاهدني إلى طريق أخرج منه إلى الجنة. والمستقيم: السوي الذي لا غلظ فيه.

يحكى عن إبراهيم بن أدهم [(١)] أنه كان يسير إلى بيت الله، فإذا أعرابي على ناقة له فقال: يا شيخ إلى أين؟ فقال إبراهيم: إلى بيت الله. قال: كأنك مجنون لا أرى لك مركبًا ولا زادًا، والسفر طويل!! فقال إبراهيم: إن لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها. قال: وما هي؟ قال: إذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر، وإذا نزل عليَّ نعمة ركبت مركب الشكر، وإذا نزل بي القضاء ركبت مركب الرضا، وإذا دعتني النفس إلى شيء علمت أن ما بقي من العمر أقل مما مضى!! فقال الأعرابي: سر بإذن الله فأنت الراكب وأنا الراجل.

(١) هو إبراهيم بن أدهم بن منصور، التميمي، البلخي، أبو إسحاق، زاهد، مشهور. (الأعلام) للزركلي (١/ ٣١).

الوجه السادس: قال بعضهم: الصراط المستقيم: الإسلام. وقال بعضهم: القرآن. وهذا لا يصح؛ لأن قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بدل من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، وإذا كان كذلك كان التقدير: إهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين، ومن تقدَّمَنا من الأمم ما كان لهم القرآن والإسلام، وإذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة، وإنما قال الصراط ولم يقل: السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدًا ليكون لفظ الصراط مُذكرًا لصراط جهنم، فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية.

القول الثاني في تفسير إهدنا: أي ثَبِّتنا على الهداية التي وهبتها منا، ونظيره قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] أي: ثبتنا على الهداية، فكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم.

الفائدة الثانية: لقائل أن يقول: لِمَ قال: اهدنا ولم يقل: اهدني؟

والجواب من وجهين:

الأول: أن الدعاء كلما كان أعم كان إلى الإجابة أقرب، كان بعض العلماء يقول لتلامذته: إذا قرأتم في خطبة السابق (ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين) إن نويتني في قولك: (رضي الله عنك) فحسن، وإلا فلا حرج، ولكن إياك وأن تنساني في قولك (وعن جماعة المسلمين) لأن قوله: (رضي الله عنك) تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يُقبل، وأما قوله: (وعن جماعة المسلمين) فلا بدّ وأن يكون في المسلمين من يستحق الإجابة، وإذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يرده في الباقي؛ ولهذا السبب فإن السُّنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلي أولاً على النبي ﷺ ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي ﷺ ثانيًا؛ لأن الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي ﷺ، ثم إذا أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه.

الثاني: قال عليه الصلاة والسلام: «**ادْعُوا اللَّهَ بِأَلْسِنَةٍ مَا عَصَيْتُمُوهُ بِهَا**»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ لَنَا بِتِلْكَ الأَلْسِنَةِ؟ قال «**يَدْعُو بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ؛ لِأَنَّكَ مَا عَصَيْتَ بِلَسَانِهِ وَهُوَ مَا عَصَى بِلِسَانِكَ**»(١).

والثالث: كأنه يقول: أيها العبد، ألست قلت في أول السورة: (الحمد لله) وما قلت: (أحمد الله) فذكرت أولاً حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء أَشرِكهم فقل: اهدنا.

الرابع: كان العبد يقول: سمعت رسولك يقول: «**الجماعة رحمة، والفرقة عذاب**»، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت: الحمد لله، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت (إياك نعبد) ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت: (وإياك نستعين)، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت: (إهدنا الصراط المستقيم) ولما طلبت الاقتداء بالصالحين

---

(١) لم أجده في كتب السنة.

طلبت الاقتداء بالجميع فقلت: (صراط الذين أنعمت عليهم)، ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، فلما لم أفارق الأنبياء والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة، قال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [النساء:٦٩] الآية.

الفائدة الثالثة: اعلم أن أهل الهندسة قالوا: الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين. فالحاصل أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة، فكان العبد يقول: اهدنا الصراط المستقيم لوجوه:

الأول: أنه أقرب الخطوط وأقصرها، وأنا عاجز فلا يليق بضعفي إلا الطريق المستقيم.

الثاني: أن المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضًا في الاعوجاج فيشتبه الطريق عليَّ، أما المستقيم فلا يشابهه غيره، فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب إلى الأمان.

الثالث: الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود، والمعوج لا يوصل إليه.

الرابع: المستقيم لا يتغير، والمعوج يتغير.

فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم، والله أعلم.

الفصل الثامن

في تفسير قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾

وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: في حد النعمة، وقد اختلف فيها: فمنهم من قال: إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير. ومنهم من يقول: المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير. قالوا: وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر. والحق أن هذا القيد غير معتبر؛ لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورًا؛ لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب، فأي امتناع في اجتماعهما؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بإنعامه الشكر، والذم بمعصية الله، فلمَ لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك.

ولنرجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول: أما قولنا: (المنفعة) فلأن المضرة، المحضة لا تكون نعمة، وقولنا: (المفعولة على جهة الإحسان) لأنه لو كان نفعًا حقًّا وقَصَد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به؛ لا يكون نعمة، وذلك كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها.

إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع:

الفرع الأول: اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر، فهو من الله تعالى على ما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل:٥٣] ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام:

أحدها: نعمة تفرد لله بإيجادها، نحو أن خلق ورزق.

وثانيها: نعمة وصلت من جهة غير الله في ظاهر الأمر، وفي الحقيقة فهي أيضًا إنما وصلت من الله تعالى، وذلك لأنه تعالى هو الخالق لتلك النعمة، والخالق لذلك المنعم، والخالق لداعية الإنعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم، إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورًا، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤] فبدأ بنفسه تنبيهًا على أن إنعام الخلق لا يتم إلا بإنعام الله.

وثالثها: نِعم وصلت من الله إلينا بسبب طاعتنا، وهي أيضًا من الله تعالى؛ لأنه لولا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعاننا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعذار عنا، وإلا لما وصلنا إلى شيء منها، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى.

الفرع الثاني: أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء، ويدل عليه العقل والنقل.

أما العقل فهو أن الشيء لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به، ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة، فإن الجماد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء، فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة.

وأما النقل فهو أنه تعالى قال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] ثم قال عقيبه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فبدأ بذكر الحياة، وثنى بذكر الأشياء التي ينتفع بها، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة.

الفرع الثالث: اختلفوا في أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا؟

فقال بعض أصحابنا: ليس لله تعالى على الكافر نعمة. وقالت المعتزلة: لله على الكافر نعمة دينية، ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول:

أما القرآن فآيات:

إحداها: قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ طلبًا لصراط الكفار، وذلك باطل، فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار. فإن قالوا: إن قوله: (الصراط) يدفع ذلك. قلنا: إن قولنا: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بدل من قوله: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ فكان التقدير: إهدنا صراط الذين أنعمت عليهم: وحينئذٍ يعود المحذور المذكور.

والآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨].

وأما المعقول: فهو أن نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر،

ومثل هذا لا يكون نعمة، بدليل أن من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة؛ لأجل أن ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير، فكذا هاهنا.

وأما الذين قالوا: إن لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات:

إحداها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] فنبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة.

وثانيها: قوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨] ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٤٠].

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وقول إبليس: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧] ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر، ولم يلزم من عدم إقدامهم على الشكر محذور؛ لأن الشكر لا يمكن إلا عند حصول النعمة.

الفائدة الثانية: قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ يدل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه؛ لأنا ذكرنا أن تقدير الآية: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم، والله تعالى قد بين في آية أخرى أن الذين أنعم الله عليهم من هم فقال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء: ٦٩]؛ الآية، ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين، ولو كان أبو بكر ظالمًا لما جاز الاقتداء به، فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على إمامة أبي بكر رضي الله عنه.

الفائدة الثالثة: قوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ يتناول كل من كان لله عليه نعمة، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين، فنقول: كل نعمة دينية سوى الإيمان فهي مشروطة بحصول الإيمان، وأما النعمة التي هي الإيمان فيمكن حصولها خاليًا عن سائر النعم الدينية، وهذا يدل على أن المراد من قوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ هو نعمة الإيمان، فرجع حاصل القول في قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ أنه طلب لنعمة الإيمان.

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول: يتفرع عليه أحكام:

الحكم الأول: أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الإيمان، ولفظ الآية صريح في أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة؛ ثبت أن خالق الإيمان والمعطي للإيمان هو الله تعالى، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة، ولأن الإيمان أعظم النعم، فلو كان فاعله هو العبد لكان إنعام

العبد أشرف وأعلى من إنعام الله، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر إنعامه في معرض التعظيم.

الحكم الثاني: يجب أن لا يبقى المؤمن مخلدًا في النار؛ لأن قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ مذكور في معرض التعظيم لهذا الإنعام، ولو لم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة، فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم.

الحكم الثالث: دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح في الدين؛ لأنه لو كان الإرشاد واجبًا على الله لم يكن ذلك إنعامًا؛ لأن أداء الواجب لا يكون إنعامًا، وحيث سماه الله تعالى إنعامًا عَلِمنا أنه غير واجب.

الحكم الرابع: لا يجوز أن يكون المراد بالإنعام هو أن الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده إليه وأزاح أعذاره وعلله عنه؛ لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الإنعام مع أن هذا الإقدار وإزاحة العلل عام في حق الكل، عَلِمنا أن المراد من الإنعام ليس هو الإقدار عليه وإزاحة الموانع عنه.

الفصل التاسع

في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

وفيه فوائد:

معنى قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ... إلخ:

الفائدة الأولى: المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود؛ لقوله تعالى: ﴿مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠] والضالين: هم النصارى لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧] وقيل: هذا ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخبث دينًا من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز عن دينهم أَوْلى، بل الأَوْلى أن يُحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق، ويُحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل، ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم الكفار، والضالون هم المنافقون؛ وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: ٦] ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾ [البقرة: ٨] فكذا هاهنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

الفائدة الثانية: لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين، وإلا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبًا، وذلك محال، والمفضي إلى المحال محال.

الفائدة الثالثة: قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ يدل على أن أحدًا من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس:٣٢] ولو كانوا ضالين لماجاز الاقتداء بهم، ولا الاهتداء بطريقهم، ولكانوا خارجين عن قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ولما كان ذلك باطلاً عَلِمنا بهذه الآية عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام.

الفائدة الرابعة: الغضب: تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كلية، وهي أن جميع الأعراض النفسانية أعني الرحمة - والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر والخداع، والتكبر، والاستهزاء - لها أوائل، ولها غايات، ومثاله: الغضب فإن أوله غليان دم القلب، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يُحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته الذي هو إرادة الإضرار، وأيضًا: الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يُحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب.

الفائدة الخامسة: قالت المعتزلة: غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم، وإلا لكان الغضب عليهم ظلمًا من الله تعالى. وقال أصحابنا: لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين، دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين، وحينئذٍ تكون صفة الله مؤثرة في صفة العبد، أما لو قلنا: (إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم) لزم أن تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى، وذلك محال.

الفائدة السادسة: أول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له، وآخرها مشتمل على الذم للمُعْرضين عن الإيمان به والإقرار بطاعته، وذلك يدل على أن مَطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الإقبال على الله تعالى، ومَطلع الآفات ورأس المخافات هو الإعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته.

الفائدة السابعة: دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق: أهل الطاعة، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وأهل المعصية وإليهم الإشارة بقوله ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، وأهل الجهل في دين الله والكفر وإليهم الإشارة بقوله ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

فإن قيل: لِمَ قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة؟

قلنا: لأن كل واحد يحترز عن الكفر أما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قَدم.

الفائدة الثامنة: في الآية سؤال، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه، فهذا العلم إما أن يقال: إنه قديم، أو محدث، فإن كان هذا العلم قديمًا فلمَ خلقه ولمَ

أخرجه من العدم إلى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود إلا العذاب الدائم، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل إقدامه على إيجاده وعلى تكوينه؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثًا كان الباري تعالى محلاً للحوادث، ولأنه يلزم أن يفتقر إحداث ذلك العلم إلى سبق علم آخر، ويتسلسل، وهو محال. وجوابه: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد.

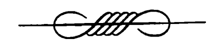
الفائدة التاسعة: في الآية سؤال آخر، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبًا عليه وأن يكون من الضالين، فلما ذكر قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ فما الفائدة في أن ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين؟

والجواب: الإيمان إنما يكمل بالرجاء والخوف، كما قال عليه السلام: «**لَوْ وُزِنَ خَوْفُ الْمُؤْمِنِ وَرَجَاؤُهُ لاعتَدَلا**»(١)، فقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يوجب الرجاء الكامل، وقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ يوجب الخوف الكامل، وحينئذٍ يقوى الإيمان بركنيه وطرفيه، وينتهي إلى حد الكمال.

الفائدة العاشرة: في الآية سؤال آخر: ما الحكمة في أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم، والمردودين فريقين: المغضوب عليهم، والضالين؟

والجواب: أن أن الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به، فهؤلاء هم المرادون بقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، فإن اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء:٩٣] وإن اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس:٣٢].

وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل، والله أعلم.



(١) **لا أصل له:** أورده السيوطي في (الدرر المنتثرة) (١/ ١٦)، وقال: لا أصل له. وأيضًا الفتني في (تذكره الموضوعات) (١/ ١١)، وقال: لا أصل له مرفوعًا، وإنما هو عن بعض السلف ا.هـ. والصباغ في (الفوائد الموضوعة) (١/ ١٠٥) حديث رقم (٩٣)، وقال: لا أصل له.

القسم الثاني

الكلام في تفسير مجموع هذه السورة

وفيه فصول:

الفصل الأول

في الأسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة، وعالم الآخرة عالم الصفاء، فالآخرة بالنسبة إلى الدنيا كالأصل بالنسبة إلى الفرع، وكالجسم بالنسبة إلى الظل، فكل ما في الدنيا فلا بدّ له في الآخرة من أصل، وإلا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل، وكل ما في الآخرة فلا بدّ له في الدنيا من مثال، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان، ولا بدّ وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها، ويكون ما سواه في طاعته وتحت أمره ونهيه، كما قال: ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ٢٠، ٢١] وأيضًا: فلا بدّ في الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهاها، ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وأمره، فالمطاع الأول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات، فذاك مطاع العالم الأعلى، وهذا مطاع العالم الأسفل، ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالأثر، وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة، فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر، والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر، والمصدر هو الرسول الملكي، والمظهر هو الرسول البشري، وبهما يتم أمر السعادات في الآخرة وفي الدنيا.

وإذا عرفت هذا فنقول: كمال حال الرسول البشري إنما يظهر في الدعوة إلى الله، وهذه الدعوة إنما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية، ويندرج في أحكام الرسل قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ، وهي معرفة الربوبية، ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على أمرين:

أحدهما: المبدأ.

والثاني: الكمال.

فالمبدأ هو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥] لأن هذا المعنى لا بدّ منه لمن يريد الذهاب إلى الله، وأما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية إليه وهو قوله: ﴿غُفْرَانَكَ

رَبَّنَا﴾ [البقرة:٢٨٥] وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الإنسانية والالتجاء بالكلية إلى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة، ثم إذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين، لم يبقَ بعد ذلك إلا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب إلى المعاد، وهو المراد من قوله: ﴿وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة:٢٨٥] ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة: المبدأ والوسط والمعاد: أما المبدأ فإنما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة: وهي معرفة الله، والملائكة، والكتب، والرسل، وأما الوسط فإنما يكمل معرفته بمعرفة أمرين: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ نصيب عالم الأجساد، و ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾ نصيب عالم الأرواح، وأما النهاية فهي إنما تتم بأمر واحد، وهو قوله: ﴿وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ فابتداء الأمر أربعة، وفي الوسط صار اثنين، وفي النهاية صار واحدًا.

ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع:

فأولها: قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦] وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب:٤١]] وقوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف:٢٤] وقوله: ﴿تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف:٢٠١] وقوله: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [المزمل:٨] وهذا الذكر إنما يحصل بقوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

وثانيها: قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة:٢٨٦] ودفع الإصر - والإصر هو الثقل - يوجب الحمد، وذلك إنما يحصل بقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾.

وثالثها: قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٦] وذلك إشارة إلى كمال رحمته، وذلك هو قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

ورابعها: قوله: ﴿وَٱعْفُ عَنَّا﴾ [البقرة:٢٨٦] لأنك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين، وهو قوله ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَٱغْفِرْ لَنَا﴾ [البقرة:٢٨٦] لأنا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات، وهو قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

وسادسها: قوله: ﴿وَٱرْحَمْنَآ﴾ [البقرة:٢٨٦] لأنا طلبنا الهداية منك في قولنا: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

وسابعها: قوله: ﴿أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة:٢٨٦] وهو المراد من قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام في عالم الروحانيات عند صعوده إلى المعراج، فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر

فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة، فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر إلى المظهر؛ فلهذا السبب قال عليه السلام: «**الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ**» (١).

الفصل الثاني

في مداخل الشيطان

اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قِبلها في الأصل ثلاثة: الشهوة، والغضب، والهوى، فالشهوة بهيمية، والغضب سبعية، والهوى شيطانية:

فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ﴾ [العنكبوت:٤٥] المراد آثار الشهوة، وقوله: ﴿وَٱلْمُنكَرِ﴾ [النحل:٩٠] المراد منه آثار الغضب، وقوله: ﴿وَٱلْبَغْىَ﴾ [الأعراف:٣٣] المراد منه آثار الهوى، فبالشهوة يصير الإنسان ظالمًا لنفسه، وبالغضب يصير ظالمًا لغيره، وبالهوى يتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله تعالى؛ ولهذا قال عليه السلام: «**الظُّلْمُ ثَلَاثَةٌ: فَظُلْمٌ لاَ يُغْفَرُ، وَظُلْمٌ لاَ يُتْرَكُ وَظُلْمٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتْرُكَهُ: فَالظُّلْمُ الَّذِي لاَ يُغْفَرُ هُوَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالظُّلْمُ الَّذِي لاَ يُتْرَكُ هُوَ ظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَالظُّلْمُ الَّذِي عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتْرُكَهُ هُوَ ظُلْمُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ**» (٢) فمنشأ الظلم الذي لا يُغفر هو الهوى، ومنشأ الظلم الذي لا يُترك هو الغضب، ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة، ثم لها نتائج: فالحرص والبخل نتيجة الشهوة، والعُجب والكِبْر نتيجة الغضب، والكفر والبدعة نتيجة الهوى، فإذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الأخلاق الذميمة، كما أن الشيطان هو النهاية في الأشخاص المذمومة؛ ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الإنسانية بالحسد، وهو قوله: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق:٥] كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله: ﴿يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝﴾ [الناس: ٥، ٦] فليس في بني آدم أشر من الحسد كما أنه ليس في الشياطين أشر من الوسواس، بل قيل: الحاسد أشر من إبليس؛ لأن إبليس روي أنه أتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون: من هذا؟ فقال إبليس: لو كنتَ إلهًا لما جهلتني. فلما دخل قال فرعون: أتعرف في الأرض شرًّا مني ومنك؟ قال: نعم، الحاسد، وبالحسد وقعتُ في هذه المحنة.

إذا عرفت هذا فنقول: أصول الأخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة، والأولاد والنتائج هي هذه

---

(١) لم أجده في كتب السنة.

(٢) **إسناده ضعيف**: أبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٢٨٢) حديث رقم (٢١٠٩) من طريق الربيع، عن يزيد، عن أنس به. وأبو نعيم في (الحلية) (٦/ ٣٠٩). وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ٣٤٨)، وقال: رواه البزار عن شيخه أحمد بن مالك القشيري، ولم أعرفه، وبقية رجاله قد وثقوا على ضعفهم.

السبعة المذكورة، فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضًا: أصل سورة الفاتحة هو التسمية، وفيها الأسماء الثلاثة، وهي في مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة، فالأسماء الثلاثة الأصلية في مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية، والآيات السبع (التي هي الفاتحة) في مقابلة الأخلاق السبعة، ثم إن جملة القرآن كالنتائج والشُّعب من الفاتحة، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كالنتائج والشُّعب من تلك السبعة، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة.

أما بيان أن الأمهات الثلاثة في مقابلة الأمهات الثلاثة فنقول: إن من عرف الله وعرف أنه لا إله إلا الله - تباعد عنه الشيطان والهوى؛ لأن الهوى إله سوى الله يُعبد، بدليل قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية:٢٣] وقال تعالى لموسى: «**يا موسى، خالف هواك فإني ما خلقت خلقًا نازعني في ملكي إلا الهوى**»، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب؛ لأن منشأ الغضب طلب الولاية، والولاية للرحمن لقوله تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان:٢٦] ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به في كونه رحيمًا، وإذا صار رحيمًا لم يظلم نفسه، ولم يلطخها بالأفعال البهيمية.

وأما الأولاد السبعة فهي مقابلة الآيات السبع، وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى، وهي أنه تعالى ذكر أن تلك الأسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة، وذكر معها اسمين آخرين: وهما الرب، والمالك؛ فالرب قريب من الرحيم؛ لقوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس:٥٨] والمالك قريب من الرحمن، لقوله تعالى: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان:٢٦] فحصلت هذه الأسماء الثلاثة: الرب والملك، والإله، فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها، والتقدير كأنه قيل: إن أتاك الشيطان من قِبل الشهوة فقل: ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ وإن أتاك من قبل الغضب فقل: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ وإن أتاك من قِبل الهوى فقل: ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾.

ولنرجع إلى بيان معارضة تلك السبعة فنقول: من قال: (الحمد لله) فقد شكر الله، واكتفى بالحاصل، فزالت شهوته، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد، فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه، ومن قال: (إياك نعبد وإياك نستعين) زال كِبْره بالأول وعُجبه بالثاني، فاندفعت عنه آفة الغضب بولديها، فإذا قال: (اهدنا الصراط المستقيم) اندفع عنه شيطان الهوى، وإذا قال: (صراط الذين أنعمت عليهم) زال عنه كفره وشبهته، وإذا قال: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) اندفعت عنه بدعته، فثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة.

الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد

اعلم أن قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ إشارة إلى إثبات الصانع المختار، وتقريره: أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الإنسان على ذلك، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة:٢٥٨]، وقال في موضع آخر: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ﴾ [الشعراء:٧٨]، وقال موسى عليه السلام: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه:٥٠]، وقال في موضع آخر: ﴿رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء:٢٦]، وقال تعالى في أول سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:٢١] وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾ [العلق:١، ٢] فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الإنسان على وجود الصانع تعالى، وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرًا جدًّا.

واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه إنعام عظيم، فهذه الحالة من حيث إنها تُعرف العبد وجود الإله دليل، ومن حيث إنها نفع عظيم وصل من الله إلى العبد إنعام، فلا جرم هو دليل من وجه وإنعام من وجه، والإنعام متى وقع بقصد الفاعل إلى إيقاعه إنعامًا كان يستحق هو الحمد، وحدوث بدن الإنسان أيضًا كذلك، وذلك لأن تولد الأعضاء المختلفة الطبائع والصور والأشكال من النطفة المتشابهة الأجزاء - لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع، فحدوث هذه الأعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات، قَصَد بحكم رحمته وإحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقًّا للحمد والثناء، فقوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ يدل على وجود الصانع، وعلى علمه، وقدرته، ورحمته، وكمال حكمته وعلى كونه مستحقًّا للحمد والثناء والتعظيم، فكان قوله الحمد لله دالاً على جملة هذه المعاني.

وأما قوله: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ فهو يدل على أن ذلك الإله واحد، وأن كل العالمين مِلكه ومُلكه، وليس في العالم إله سواه، ولا معبود غيره. وأما قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فيدل على أن الإله الواحد الذي لا إله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والإحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت. وأما قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين، ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانًا رحيمًا.

إذا عرفت هذا ظهر أن قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ يدل على وجود الصانع المختار، وقوله: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ يدل على وحدانيته، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يدل على رحمته في الدنيا والآخرة، وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ يدل على كمال حكمته ورحمته بسيب خلق الدار الآخرة. وإلى هاهنا تم ما يحتاج إليه في معرفة الربوبية.

أما قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ إلى آخر السورة فهو إشارة إلى الأمور التي لا بدّ من معرفتها في تقرير العبودية، وهي محصورة في نوعين: الأعمال التي يأتي بها العبد، والآثار المتفرعة على تلك الأعمال: أما الأعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان:

أحدهما: إتيانه بالعبادة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾.

والثاني: علمه بأن لا يمكنه الإتيان بها إلا بإعانة الله، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ وهاهنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر.

وأما الآثار المتفرعة على تلك الأعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾.

ثم إن أهل العالم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: الكاملون المحقون المخلصون، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لأجل العمل به، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾.

والطائفة الثانية: الذين أخلُّوا بالأعمال الصالحة، وهم الفسقة، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾.

والطائفة الثالثة: الذين أخلُّوا بالاعتقادات الصحيحة، وهم أهل البدع والكفر، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

إذا عرفت هذا فنقول: استكمال النفس الإنسانية بالمعارف والعلوم على قسمين:

أحدهما: أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال.

والثاني: أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه، وقوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ إشارة إلى القسم الأول، وقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ إشارة إلى القسم الثاني، ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصائبة، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أخلُّوا بالأعمال الصحيحة، وهم المغضوب عليهم، أو بطائفة الذين أخلُّوا بالعقائد الصحيحة، وهم الضالون.

وهذا آخر السورة، وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية.

الفصل الرابع

قسمة الله للصلاة بينه وبين عباده

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: «قَسَمْتُ الصَّلاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فإذا قال العَبْد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ يقول الله تَعَالَى: ذَكَرَني عَبْدِي. فَإِذَا قَالَ العَبْدُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قَالَ اللهُ: حَمِدَنِي عَبْدِي. فَإِذَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ قَالَ اللهُ: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي. فَإِذَا قَالَ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قَالَ: مَجَّدَنِي عَبْدِي». وفي رواية أخرى: «فَوَّضَ إِلَيَّ عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يقول الله: عبدني عبدي، وإذا قال: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: تَوَكَّلَ عَلَيَّ عَبْدِي. وفي رواية أخرى: فَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي. فَإِذَا قَالَ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ يَقُولُ اللهُ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ»(١).

فوائد هذا الحديث:

الفائدة الأولى: قوله تعالى: «قَسَمْتُ الصَّلاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ» يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق، كما قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء:٧] وذلك لأن أهم المهمات للعبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية، ثم بمعرفة العبودية؛ لأنه إنما خُلق لرعاية هذا العهد، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] وقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان:٢] وقال: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة:٤٠] ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام، وجعل النصف الأول منها في معرفة الربوبية، والنصف الثاني منها في معرفة العبودية؛ حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يُحتاج إليه في الوفاء بذلك العهد.

الفائدة الثانية: الله تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة، وهذا يدل على أحكام:

الحكم الأول: أن عند عدم قراءة الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة، كما يقوله أصحابنا، ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى:

أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها، فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:١٥٣] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»(٢).

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (١/ ٢٩٦/ ٣٩٥) من حديث أبي هريرة به، وتقدم الحديث.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأذان)، باب (من قال: ليؤذن في السفر مؤذن واحد) (٢/ ١٣٠) حديث رقم (٦٢٨). ومسلم في كتاب (المساجد)، باب (مَنْ أحق بالإمامة؟) (١/ ٢٩٢/ ٤٦٥/ ٤٦٦) جميعًا من طريق، أيوب عن أبي قلابة، عن مالك بن الحويرث به.

وثانيها: أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها، فوجب أن يجب علينا ذلك؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي**» (١).

وثالثها: أن جميع المسلمين شرقًا وغربًا لا يُصلون إلا بقراءة الفاتحة، فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١١٥].

ورابعها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صَلاةَ إلاَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**» (٢).

خامسها: قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] وقوله: ﴿فَٱقْرَءُواْ﴾ أمْرٌ، وظاهره الوجوب، فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة، فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملاً بظاهر الأمر.

وسادسها: أن قراءة الفاتحة أحوط، فوجب المصير إليها؛ لقوله عليه السلام: «**دَعْ مَا يرِيبُكَ إلَى مَا لاَ يرِيبُكَ**» (٣).

وسابعها: أن الرسول عليه السلام واظب على قراءتها، فوجب أن يكون العدول عنه محرمًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣].

وثامنها: أنه لا نزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها، إذا ثبت هذا فنقول: التكليف كان متوجهًا على العبد بإقامة الصلاة، والأصل في الثابت البقاء. حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الإيتاء بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة، ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروجُ عن العهدة بالعمل الناقص، فعند إقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة.

وتاسعها: أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وهذه السورة مع كونها مختصرة، جامعة لمقامات الربوبية والعبودية، والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف؛ ولهذا السبب جعل الله هذه السورة مُعادِلة لكل القرآن

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (السنة)، باب (في لزوم السنة) (٤/ ١٩٧٤) حديث رقم (٤٦٠٧). والترمذي في كتاب (العلم)، باب (ما جاء في الأخذ بالسنة) (٥/ ٤٣) حديث رقم (٢٦٧٦)، وقال: حديث حسن صحيح. والدارمي في (المقدمة)، باب (اتباع السنة) (١/ ٥٧) حديث رقم (٩٥). وأحمد في (مسنده) (٤/ ١٢٦) جميعًا من طريق عبد الرحمن بن عمرو السلمي به.

(٢) لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب تقدم.

(٣) **صحيح**: أخرجه النسائي في كتاب (آداب القضاء)، باب (الحكم باتفاق أهل العلم) (٤/ ٦١٤) حديث رقم (٥٤١٢) من طريق عبد الرحمن بن يزيد، عن عبد الله به. وجاء الحديث من رواية الحسن بن علي، أخرجه الترمذي في (سننه) (٤/ ٦٦٨) حديث رقم (٢٥١٨). وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٠٠) حديث رقم (١٧٢٣). وللحديث عدة طرق أخرى فالحديث حديث صحيح.

في قوله : ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[الحجر :٨٧] فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها ألبتة .

وعاشرها: أن هذا الخبر الذي رويناه يدل على أن عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة .

الفائدة الثالثة: أنه قال : «**إذا قال العبد ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى : ذَكَرَنِي عَبْدِي**» وفيه أحكام :

أحدها: أنه تعالى قال : ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾[البقرة :١٥٢] فهاهنا لما أَقْدَمَ العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملأ خير من ملائه .

وثانيها: أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عالٍ شريف في العبودية ؛ لأنه وقع الابتداء به ، ومما يدل على كماله أنه تعالى أَمَر بالذكر فقال : ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾[البقرة :١٥٢] ثم قال : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾[الأحزاب :٤١] ثم قال : ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[آل عمران :١٩١] ثم قال : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[الأعراف :٢٠١] فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر ! !

وثالثها: أن قوله : «**ذَكَرَنِي عَبْدِي**» يدل على أن قولنا : (الله) اسم عَلَم لذاته المخصوصة ؛ إذ لو كان اسمًا مشتقًا لكان مفهومه مفهومًا كليًا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظَي (الرحمن الرحيم) لفظان كليان ، فثبت أن قوله : «**ذَكَرَنِي عَبْدِي**» يدل على أن قولنا : (الله) اسم عَلَم ، أما قوله : «**وإذا قال : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى : حَمِدَنِي عَبْدِي**» فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ، ويدل عليه أن أول كلام ذُكر في أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم : ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[البقرة :٣٠] وآخر كلام يُذكر بعد فناء العالَم هو الحمد أيضًا ؛ بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة : ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[يونس :١٠] والعقل أيضًا يدل عليه ؛ لأن الفكر في ذات الله غير ممكن ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : «**تَفَكَّرُوا فِي الخَلْقِ وَلاَ تَفَكَّرُوا في الخَالِقِ**»(١) ولأن الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره ، وتصَوُّر كُنْه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفكر فيه غير ممكن ، فعلى هذا الفكرُ لا يمكن إلا في أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعَرَض ، فكل مَن تَفَكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ؛ فلهذا قال : (الحمد لله رب العالمين) ، وعند هذا يقول : «**حمدني عبدي**» ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله

---

(١) **ضعيف:** أخرجه أبو الشيخ في (العظمة) (١/ ٢١٦/ ٥) من طريق الأعمش عن عمرو بن مرة ، عن رجل حدثه عن ابن عباس به . وهناد في (الزهد) (٢/ ٤٦٩) حديث رقم (٩٤٥) من طريق الأعمش ، عن عمرو بن مرة قال : مر النبي ﷺ . . . فذكره . وضعفه الألباني في (ضعيف الجامع) (٦٢١٩) .

وإحسانه في ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل، وعلى أن لسانه صار موافقًا لعقله ومطابقًا له، وإن غرق في بحر الإيمان به والإقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه، فما أجلَّ هذه الحالة!!

وأما قوله: «وَإِذَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ **يَقُولُ اللهُ: عَظَّمَنِي عَبْدِي**» فلقائل أن يقول: إنه لما قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فقد ذكر الرحمن الرحيم، وهناك لم يقل الله عظَّمني عبدي. وهاهنا لما قال: (الرحمن الرحيم) قال: «**عظمني عبدي**» فما الفرق؟»

وجوابه: أن قوله الحمد لله دل على إقرار العبد بكماله في ذاته، وبكونه مكملاً لغيره، ثم قال بعده: (رب العالمين)، وهذا يدل على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره - واحد ليس له شريك، فلما قال بعده (الرحمن الرحيم) دل ذلك على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند - في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده، ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى الكمال والجلال - ليس إلا هذا المقام؛ فلهذا السبب قال الله تعالى هاهنا: «**عظَّمني عبدي**».

وأما قوله: «وإذا قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ **يَقُولُ اللهُ: مَجَّدَنِي عَبْدِي**» أي: نزَّهني وقدَّسني عما لا ينبغي. فتقريره أنا نرى في دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء، ونرى العالِم الزاهد الكامل في أضيق العيش، ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والغبطة، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين، فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب، وإلى أهل الكفر العقاب؛ لكان هذه الإهمال والإمهال ظلمًا من الله على العباد، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وَهْم الظلم؛ فلهذا السبب قال الله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١] وهذا هو المراد من قوله تعالى: «**مجدني عبدي، الذي نزهني عن الظلم وعن شيمه**».

وأما قوله: «وَإِذَا قَالَ العَبْدُ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ **قَالَ اللهُ: هَذَا بَيْنِي وبَيْنَ عَبْدِي**» فهو إشارة إلى سر مسألة الجبر والقدر، فإن قوله: (إياك نعبد) معناه إخبار العبد عن إقدامه على عمل الطاعة والعبادة. ثم جاء بحث الجبر والقدر: وهو أنه مستقل بالإتيان بذلك العمل أو غير مستقل به، والحق أنه غير مستقل به؛ وذلك لأن قدرة العبد إما أن تكون صالحة للفعل والترك، وإما أن لا تكون كذلك: فإن كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرًا للفعل دون الترك إلا لمرجح، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه، وإن لم يكن من العبد فهو من الله تعالى، فخَلْق تلك الداعية الخالصة عن المُعارِض هو الإعانة، وهو المراد من قوله: (إياك نستعين) وهو المراد من قولنا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، أي: لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا إلى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة، وهَبْ لنا من لدنك رحمة، وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا إلى الأعمال الصالحة والعقائد الحقة. فهذا هو المراد من الإعانة

والاستعانة، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم ألبتة معنى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وإذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى: «هذا بيني وبين عبدي»، أما الذي منه فهو خَلْق الداعية الجازمة، وأما الذي من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه، وهذا كلام دقيق لا بدّ من التأمل فيه.

وأما قوله: «وإذا قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ **يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ»** وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين في النفي والإثبات في جميع المسائل الإلهية، وفي جميع مسائل النبوات، وفي جميع مسائل المعاد، والشبهات غالبة، والظلمات مستولية، ولم يصل إلى كنه الحق إلا القليل القليل من الكثير الكثير، وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والأفكار والبحث الكثير والتأمل الشديد؛ فلولا هداية الله تعالى وإعانته وأنه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات:٧] وإلا لامتنع وصول أحد إلى الحق، فقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إشارة إلى هذه الحالة، ويدل عليه أيضًا أن المبطل لا يرضى بالباطل، وإنما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح، فلو كان الأمر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ؛ ولَمَّا رأينا الأكثرين غرقوا في بحر الضلالات عَلِمنا أن الوصول إلى الحق ليس إلا بهداية الله تعالى، ومما يقوي ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك: أما الملائكة فقالوا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة:٣٢] وقال آدم عليه السلام: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف:٢٣] وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام:٧٧] وقال يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف:١٠١] وقال موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه:٢٥] الآية، وقال محمد عليه السلام: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران:٨] فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر، والذي تركناه أكثر مما ذكرناه.

الفائدة الرابعة: من فوائد هذا الخبر: أن آيات الفاتحة سبع، والأعمال المحسوسة أيضًا في الصلاة سبعة، وهي: القيام، والركوع، والانتصاب، والسجود الأول، والانتصاب فيه، والسجود الثاني، والقعدة، فصار عدد آيات الفاتحة مساويًا لعدد هذه الأعمال، فصارت هذه الأعمال كالشخص، والفاتحة لها كالروح، والكمال إنما يحصل عند اتصال الروح بالجسد، فقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ بإزاء القيام، ألا ترى أن الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قائمًا مرتفعًا؟ وأيضًا: فالتسمية لبداية الأمور، قال عليه الصلاة والسلام: «**كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ با بِسْمِ اللَّهِ، فَهُوَ أَبْتَرُ**»(1) وقال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى:١٤، ١٥]

---

(١) «كل أمر ذي لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»: إسناده ضعيف: أخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب (في الخطبة) (٤/ ٢٠٦٥) حديث رقم (٤٨٤٠). والنسائي في كتاب (عمل اليوم والليلة) (ص ٣٤٥) حديث=

وأيضًا: القيام لبداية الأعمال، فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه، وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بإزاء الركوع، وذلك لأن العبد في مقام التحميد ناظر إلى الحق وإلى الخلق؛ لأن التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الإنعام الصادر منه، والعبد في هذا المقام ناظر إلى المنعم وإلى النعمة، فهو حالة متوسطة بين الإعراض وبين الاستغراق، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود، وأيضًا: الحمد يدل على النعم الكثيرة، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره، فينحني ظهره للركوع. وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ مناسب للانتصاب لأن العبد لما تضرع إلى الله في الركوع، فيليق برحمته أن يرده إلى الانتصاب؛ ولذلك قال عليه السلام: «**إِذَا قَالَ العَبْد: (سَمِعَ الله لِمَن حَمِدَه) نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ**»[1] وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ مناسب للسجدة الأولى؛ لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء، وذلك يوجب الخوف الشديد، فيليق به الإتيان بغاية الخضوع والخشوع، وهو السجدة. وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مناسب للقعدة بين السجدتين؛ لأن قوله: (إياك نعبد) إخبار عن السجدة التي تقدمت، وقوله: (وإياك نستعين) استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية. وأما قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ فهو سؤال لأهم الأشياء، فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع. وأما قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخره، فهو مناسب للقعدة؛ وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالإكرام، وهو أن أَمَره بالقعود بين يديه، وذلك إنعام عظيم من الله على العبد، فهو شديد المناسبة لقوله: (أنعمت عليهم)، وأيضًا: أن محمدًا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه إلى قاب قوسين قال عند ذلك: «**التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله**» والصلاة معراج المؤمن، فلما وصل المؤمن في معراجه إلى غاية الإكرام وهي أن جلس بين يدي الله، وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام، فهو أيضًا يقرأ التحيات، ويصير هذا كالتنبيه على أن هذا المعراج الذي حصل له - شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره، وهو تحقيق قوله: ﴿فَأُولَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [النساء:٦٩] الآية. واعلم أن آيات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة الإنسان، وهي قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون:١٢] إلى قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون:١٤] وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة، ومراتب الأرواح كثيرة، وروح الأرواح ونور الأنوار هو الله تعالى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم:٤٢].

=رقم (٤٩٤). والإمام أحمد في (مسنده) (٢/ ٣٥٩). وأخرجه ابن حبان في (موارد الظمآن) (٦/ ٢٩٩) حديث رقم (١٩٩٣) جميعًا من طريق قرة بن عبد الرحمن به. وهذا الإسناد ضعيف لضعف قرة بن عبد الرحمن هذا. قال الألباني في (الإرواء) (١/ ص٣١) الصحيح أنه مرسل، رواه يونس وعقيل وشعيب وسعيد بن عبد العزيز، عن الزهري، عن النبي ﷺ مرسلاً، وهو الذي جزم به الدارقطني في (سننه) (ص ٨٥) قال الألباني: وهو الصواب. انتهى مختصرًا.

(١) قال عليه السلام: «إذا قال العبد: سمع لله لمن حمده، نظر الله إليه بالرحمة» لم أجده في مصادر كتب السنة.

الفصل الخامس

في أن الصلاة معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله ﷺ معراجان: أحدهما: من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، والآخر من الأقصى إلى أعالي ملكوت الله تعالى.

فهذا ما يتعلق بالظاهر.

وأما ما يتعلق بعالم الأرواح فله معراجان:

أحدهما: من عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

والثاني: من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين، فتخطاهما محمد عليه السلام، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم :٩] وقوله: ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ إشارة إلى فنائه في نفسه. أما الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة؛ لأنك تشاهد هذه الأشياء ببصرك، فانتقال الروح من عالم الأجساد إلى عالم الأرواح هو السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وأما عالم الأرواح فعالم لا نهاية له، وذلك لأن آخر مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية، ثم تترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل إلى الأرواح المتعلقة بسماء الدنيا، ثم تصير أعلى وهي أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الأرواح الذين هم سكان درجات الكرسي، وهي أيضًا متفاوتة في الاستعلاء، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر :٧٥] ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَـٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة :١٧] وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها هاهنا، ثم تترقى فتنتهي إلى الأرواح المقدسة عن التعلقات بالأجسام، وهم الذين طعامهم ذكر الله، وشرابهم محبة الله، وأنسهم بالثناء على الله، ولذتهم في خدمة الله، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء :١٩] وبقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء :٢٠] ثم لهم أيضًا درجات متفاوتة، ومراتب متباعدة، والعقول البشرية قاصرة عن الإحاطة بأحوالها، والوقوف على شرح صفاتها، ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلاً كما قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف :٧٦] إلى أن ينتهي الأمر إلى نور الأنوار، ومسبب الأسباب، ومبدأ الكل، وينبوع الرحمة، ومبدأ الخير، وهو الله تعالى، فثبت أن عالم الأرواح هو عالم الغيب؛ وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنَ النُّورِ، لَوْ كَشَفَهَا لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلَّ مَا أَدْرَكَ الْبَصَرُ**»(١) وتقدير عدد تلك الحُجُب بالسبعين مما لا يُعرف إلا بنور النبوة.

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الإيمان)، باب (في قوله عليه السلام: «إن الله لا ينام») (١/ ١٦٢/ ١٧٩) قال: حدثنا محمد بن المثنى وابن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثني شعبة به. وابن حبان في (صحيحه)=

فقد ظهر بما ذكرنا أن المعراج على قسمين: أولهما: المعراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، والثاني: المعراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب، وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى المقصود فنقول: إن محمدًا عليه السلام لما وصل إلى المعراج وأراد أن يرجع قال: «**يَا رَبِّ الْعِزَّةِ، إِنَّ الْمُسَافِرَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُودَ إِلَى وَطَنِهِ احْتَاجَ إِلَى مَحْمُولاَتٍ يُتْحِفُ بِهَا أَصْحَابَهُ وَأَحْبَابَهُ. فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ تُحْفَةَ أُمَّتِكَ الصَّلاَةُ**» وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسماني، وبين المعراج الروحاني: أما الجسماني فبالأفعال، وأما الروحاني فبالأذكار، فإذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهَّر أولاً؛ لأن المقام مقام القدس، فليكن ثوبك طاهرًا، وبدنك طاهرًا؛ لأنك بالوادي المقدس طوى، وأيضًا: فعندك مَلَكٌ وشيطان، فانظر أيهما تصاحب، ودين ودنيا، فانظر أيهما تصاحب، وعقل وهوى، فانظر أيهما تصاحب، وخير وشر، وصِدق وكَذب، وحق وباطل، وحلم وطيش، وقناعة وحرص؛ وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية، فانظر أنك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين، فإنه إذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة، ألا ترى أن الصِّديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا، وفي القبر، وفي القيامة، وفي الجنة؟ وأن كلبًا صحب أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا، وفي الآخرة؟ ولهذا السر قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة:١١٩] ثم إذا تطهرت فارفع يديك، وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية، ووَجِّه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله، ثم قل: (الله أكبر)، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات، وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات، بل هو أكبر من أن يقاس إليه شيء أو يقال أنه أكبر، ثم قل: (سبحانك اللهم وبحمدك) وفي هذا المقام تجلى لك نور سُبُحات الجلال، ثم ترقيت من التسبيح إلى التحميد ثم قل: (تبارك اسمك) وفي هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد؛ لأن قوله: (تبارك) إشارة إلى الدوام المنزه عن الإفناء والإعدام، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل في العدم، ومطالعة حقيقة الأبد في البقاء، ثم قل: (وتعالى جدك) وهو إشارة إلى أنه أعلم وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور، ثم قل: (ولا إله غيرك) وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره، فهو الكامل الذي لا كامل إلا هو، والمقدس الذي لا مقدس إلا هو، وفي الحقيقة لا هو إلا هو ولا إله إلا هو، والعقل هاهنا ينقطع، واللسان يعتقل، والفهم يتبلد، والخيال يتحير، والعقل يصير كالزمن، ثم عُد إلى نفسك وحالك وقل: (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض).

فقولك: «**سبحانك اللهم وبحمدك**» معراج الملائكة المقربين، وهو المذكور في قوله: ﴿وَنَحۡنُ

=(١/ ٤٩٩) حديث رقم (٢٦٦) من طريق العلاء بن المسيب، عن عمرو بن مرة به. وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٩٥) من طريق شعبة عن عمرو بن مرة به.

﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة:٣٠] وهو أيضًا معراج محمد عليه السلام؛ لأن معراجه مفتتح بقوله: «سبحانك اللهم وبحمدك» وأما قولك: «وجهت وجهي» فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام، وقولك: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ﴾ [الأنعام:١٦٢] فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام، فإذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين.

ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، لتدفع ضرر العجب من نفسك.

واعلم أن للجنة ثمانية أبواب، ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة، وهو باب المعرفة، والباب الثاني: هو باب الذكر وهو قولك ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾، والباب الثالث: باب الشكر، وهو قولك: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والباب الرابع: باب الرجاء، وهو قولك: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾، والباب الخامس: باب الخوف، وهو قولك: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾، والباب السادس: باب الإخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية، وهو قولك: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، والباب السابع: باب الدعاء والتضرع كما قال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل:٦٢] وقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر:٦٠] وهو هاهنا قولك: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾، والباب الثامن: باب الاقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم، وهو قولك: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة. ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ﴾ [ص:٥٠] فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية.

فهذا هو الإشارة إلى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني، وأما المعراج الجسماني:

فالمرتبة الأولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف، وهو قوله تعالى: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الكهف:١٤] بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين:٦] ثم اقرأ (سبحانك اللهم)، وبعده (وجهت وجهي) وبعده الفاتحة، وبعدها ما تيسر لك من القرآن، واجتهد في أن تنظر من الله إلى عبادتك حتى تستحقرها، وإياك أن تنظر من عبادتك إلى الله؛ فإنك إن فعلت ذلك صرت من الهالكين، وهذا سر قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

واعلم أن النفس الآن جارية مجرى خشبة عَرَضْتها على نار خوف الجلال فلانت، فاجعلها محنية بالركوع فقل: (سمع الله لمن حمده) ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى، فإن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله، فإن المُنبتَّ لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى!! فإذا عادت إلى استقامتها فانحدر إلى الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو، وقل:

(سبحان ربي الأعلى) فإذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة: الركوع الواحد، والسجودان، وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة: فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات، وبالسجود الأول تنجو عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات، وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي إلى كل المهلكات والمضلات، فإذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت إلى الدرجات العاليات، وملكت الباقيات الصالحات، وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات، فقل عند ذلك: (التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله) فالتحيات المباركات باللسان، والصلوات بالأركان، والطيبات بالجنان وقوة الإيمان، ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد ﷺ فيتلاقى الروحان، ويحصل هناك الروح والراحة والريحان، فلا بدّ لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدة وتحية، فقل: (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) فعند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام: «**السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين**»، وكأنه قيل لك: فهذه الخيرات والبركات بأي وسيلة وجدتها؟ وبأي طريق وصلت إليها؟ فقل: بقولي: «**أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله**»، فقيل لك: إن محمدًا هو الذي هداك إليه، فأي شيء هديتك له؟ فقل: (اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد) فقيل لك: إن إبراهيم هو الذي طلب من الله أن يرسل إليك مثل هذا الرسول فقال: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة:١٢٩] فما جزاؤك له؟ فقل: (كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) فيقال لك: فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله؟ فقل: بل من الحميد المجيد (إنك حميد مجيد).

ثم إن العبد إذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله تعالى في محافل الملائكة، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عزّ وجلّ: «**إِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلإٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَئِهِ**» فإذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا إلى هذا العبد فقال الله: إن ملائكة السموات اشتاقوا إلى زيارتك وأحبوا القرب منك، وقد جاءوك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين. فيقول العبد عن يمينه وعن شماله: (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته) فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ ۚ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد :٢٤].

الفصل السادس

في الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان: أما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له، والخلاء الذي لا غاية له، وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل إلى ظلمات عالم الأبد، كأنه نهر خرج من قعر جبل الأزل، وامتد حتى دخل في قعر جبل الأبد، فلا

يُعرف لانفجاره مبدأ، ولا لاستقراره منزل، فالأول والآخر صفة الزمان، والظاهر والباطن صفة المكان، وكمال هذه الأربعة الرحمن الرحيم، فالحق سبحانه وَسِع المكان ظاهرًا وباطنًا، ووسع الزمان أولاً وآخرًا، وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزهًا عن المكان والزمان.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق سبحانه وتعالى له عرش، وكرسي، فعقد المكان بالكرسي فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[البقرة:٢٥٥] وعقد الزمان بالعرش فقال: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[هود:٧] لأن جري الزمان يشبه جري الماء، فلا مكان وراء الكرسي، ولا زمان وراء العرش، فالعلو صفة الكرسي وهو قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[البقرة:٢٥٥] والعظمة صفة العرش وهو قوله: ﴿فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[التوبة:١٢٩] وكمال العلو والعظمة لله كما قال: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[البقرة:٢٥٥].

واعلم أن العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال، إلا أن درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو، وفوقهما درجة الكبرياء، قال تعالى: «**الكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، وَالْعَظَمَةُ إِزَارِي**»، ولا شك أن الرداء أعظم من الإزار، وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال، وهي تقدُّسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الإلهية؛ فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام: «**أَلِظُّوا بِيَاذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**»، وقال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:٢٧] وقال: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:٧٨].

إذا عرفت هذا الأصل فاعلم أن المصلي إذا قصد الصلاة صار من جملة مَن قال الله في صفتهم: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[الأنعام:٥٢] ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يطهر نفسه من الأدناس والأنجاس، ولهذا التطهير مراتب: المرتبة الأولى: التطهير من دنس الذنوب بالتوبة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾[التحريم:٨] ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها، ومن كان في مقام الإخلاص كانت طهارته من الالتفات إلى أعماله، ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات إلى حسناته، ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله، وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[الروم:٣٠].

فإذا أردت أن تكون مَن جملة من قال الله فيهم: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾[الأنعام:٥٢] فقم قائمًا واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الأجسام والأرواح، وذلك بأن تبتدئ من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية

والحيوانية والإنسانية، ثم استحضِر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الإنسان وغيره، ثم ضم إليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء، ثم ترقَّ منها إلى سماء الدنيا على عظمها واتساعها، ثم لا تزال ترقى من سماء إلى سماء حتى تصل إلى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم، ثم انتقِل من عالم الأجسام إلى عالم الأرواح، واستحضِر في عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية، واستحضِر جميع الأرواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار، ثم استحضِر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام: «**مَا فِي السَّمَوَاتِ مَوْضِعُ شِبْرٍ إِلاَّ وَفِيهِ مَلَكٌ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ**» واستحضِر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش الكرسي، ثم انتقِل منها إلى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١].

فإذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل: (الله أكبر) وتريد بقولك: (الله) الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وأفعالها، وتريد بقولك: (أكبر) أنه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها، بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته إليها.

فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة (الله أكبر).

والوجه الثاني: في تفسير هذا التكبير: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»[(١)] فتقول: الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي.

والوجه الثالث: أن يكون المعنى: الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم، قال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: التوحيد أن لا تتوهمه.

الوجه الرابع: أن يكون المعنى: الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته، فطاعاتهم قاصرة عن خدمته، وثناؤهم قاصر عن كبريائه، وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته.

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الأجسام والأرواح، فإياك أن تحدثك نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله فضلاً عن أن تبلغ الغور والمنتهى!!

ونِعم ما قال الشاعر:

أَسـامِـيًـا لَـم تَـزِدهُ مَـعـرِفَـةً   وَإِنَّـمـا لَـذَّةً ذَكَـرنـاهـا[(٢)]

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الإيمان)، باب (سؤال جبريل النبي ﷺ) (١/ ٢٧) حديث رقم (٥٠). ومسلم في (صحيحه) (١/ ٣٩/ ٩) كلاهما من طريق أبي حبان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة به.

(٢) هذا البيت للمتنبي، وهو أبو الطيب المتنبي (٣٠٣ - ٣٥٤هـ/ ٩١٥ - ٩٦٥م) أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي: الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي، له الأمثال=

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله: «لاَ يَنَالُكَ غَوْصُ الْفِكْرِ، وَلاَ يَنْتَهِي إِلَيْكَ نَظَرُ نَاظِرٍ، ارْتَفَعَتْ عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ صِفَاتُ قُدْرَتِكَ، وَعَلاَ عَنْ ذَلِكَ كِبْرِيَاءُ عَظَمَتِكَ» وإذا قلت: (الله أكبر) فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل: (سبحانك اللهم وبحمدك)، ثم قل: (وجهت وجهي)، ثم انتقل منها إلى عالم الأمر والتكليف، واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة، وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والأديان السالفة والمذاهب الماضية، وأسرار الكتب الإلهية والشرائع النبوية، وتصل إلى الشريعة، ومنها إلى الطريقة، ومنها إلى الحقيقة، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين، ودركات الملعونين والمردودين والضالين، فإذا قلت ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فأبصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون وإذا قلت: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ١٠] وإذا قلت: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣﴾ فابصر به عالم الجمال، وهو الرحمة والفضل والإحسان، وإذا قلت: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾ فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الأحوال والأهوال، وإذا قلت: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فأبصر به عالم الشريعة، وإذا قلت ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فأبصر به الطريقة، وإذا قلت: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ فأبصر به الحقيقة، وإذا قلت: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ فأبصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وإذا قلت: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ فأبصر به مراتب فساق أهل الآفاق، وإذا قلت: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ فأبصر به دركات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها.

ثم إذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمراتب السامية، فلا تظنن أنك بلغت الغور والغاية، بل عُدْ إلى الإقرار للحق بالكبرياء، ولنفسك بالذلة والمسكنة، وقل: (الله أكبر)، ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة، فقل: (سبحان ربي العظيم) وإن أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف أنا بينا أن العظمة صفة العرش، ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وإن بقي إلى آخر أيام العالم، ثم اعرف أن عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله؟ ثم هاهنا سر عجيب وهو أنه ما جاء (سبحان ربي

=السائرة، والحكم البالغة، والمعاني المبتكرة. ولد بالكوفة في محلة تسمى (كندة) وإليها نسبته. ونشأ بالشام، وقال الشعر صبيًا. وتنبأ في بادية السماوة (بين الكوفة والشام)، فتبعه كثيرون، وقيل أن يستفحل أمره خرج إليه لؤلؤ (أمير حمص ونائب الاخشيد) فأسره وسجنه حتى تاب ورجع عن دعواه. وعاد يريد بغداد، فالكوفة، فعرض له فاتك بن أبي جهل الأسدي في الطريق بجماعة من أصحابه، ومع المتنبي جماعة أيضًا، فاقتتل الفريقان، فقتل أبو الطيب وابنه محسد وغلامه مفلح بالنعمانية، بالقرب من دير العاقول (في الجانب الغربي من سواد بغداد). (الأعلام) للزركلي (١/ ١١٥).

الأعظم) وإنما جاء (سبحان ربي العظيم)، وما جاء (سبحان ربي العالي) وإنما جاء (سبحان ربي الأعلى)، ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها، فإذا ركعت وقلت: (سبحان ربي العظيم) فعد إلى القيام ثانيًا، وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل: سمع الله لمن حمده، فإنك إذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك، وهو المراد من قوله عليه السلام: «**لا يَزَال الله فِي عَوْن الْعَبْد مَا دَامَ الْعَبْد فِي عَوْن أَخِيهِ الْمُسْلِم**».

فإن قيل: ما السبب في أنه لم يحصل في هذا المقام التكبير؟

قلنا: لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف، وهذا المقام مقام الشفاعة، وهما متباينان.

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير وانحدر به إلى صفة العلو وقل: (سبحان ربي الأعلى)، وذلك لأن السجود أكثر تواضعًا من الركوع، لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو الأعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة، روي أن لله تعالى ملكًا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله إليه: (أيها الملك، طر) فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين، فلم يبلغ من أحد طرفي العرش إلى الثاني، فأوحى الله إليه: (لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش) فقال المَلك عند ذلك: (سبحان ربي الأعلى).

فإن قيل: فما الحكمة في السجدتين؟

قلنا: فيه وجوه:

الأول: أن السجدة الأولى للأزل والثانية للأبد، والارتفاع فيما بينهما إشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الأزل والأبد، وذلك لأنك تعرف بأزليته أنه هو الأول لا أول قبله فتسجد له، وتعرف بأبديته أنه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيًا.

الثاني: قيل: اعلم بالسجدة الأولى فناء الدنيا في الآخرة، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله.

الثالث: السجدة الأولى فناء الكل في نفسها، والسجدة الثانية بقاء الكل بإبقاء الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

الرابع: السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الأرواح لله تعالى، كما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والخامس: السجدة الأولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل إليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه.

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة، ويفهمون من العلو علو الجهة، ويفهمون من الكبر طول المدة، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام، فهو عظيم لا بالجثة، عالٍ لا بالجهة،

كبير لا بالمدة، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد، فكيف يكون عظيمًا بالجثة وهو منزه عن الحجمية؟ وكيف يكون عاليًا بالجهة وهو منزه عن الجهة؟ وكيف يكون كبيرًا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة إلى ساعة فهي محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرًا بالمدة؟ فهو تعالى عالٍ على المكان لا بالمكان، وسابق على الزمان لا بالزمان، فكبرياؤه كبرياء عظمة، وعظمته عظمة علو، وعلوه علو جلال، فهو أجلُّ من أن يشابه المحسوسات، ويناسب المخيلات، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون، وأعظم مما يصفه الواصفون، وأعلى مما يجده الممجدون، فإذا صَوَّر لك حسك مثالاً فقل: (الله أكبر)، وإذا عيَّن خيالك صورة فقل: (سبحانك الله وبحمدك)، وإذا زلق رِجل طلبك في مهواة التعطيل فقل: (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) وإذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى إلى الصفات العلى والأسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشًا، وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين إلى صورة، فاقرأ عند كل هذه الأحوال: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

الفصل السابع

في لطائف قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وفوائد الأسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

أما لطائف قوله: (الحمد لله) فأربع نكت:

النكتة الأولى: روي عن النبي ﷺ «أَنَّ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ رَبَّهُ وَقَالَ: يَا رَبِّ، مَا جَزَاءُ مَنْ حَمِدَكَ فَقَالَ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾؟ فَقَالَ تَعَالَى: الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاتِحَةُ الشُّكْرِ وَخَاتِمَتُهُ»، قال أهل التحقيق: لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جَعَلها الله فاتحة كلامه، ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ١٠].

روي عن علي عليه السلام، أنه قال: خَلَق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه، فجعل العلم نفسه، والفهم روحه، والزهد رأسه، والحياء عينه، والحكمة لسانه، والخير سمعه، والرأفة قلبه، والرحمة همه، والصبر بطنه، ثم قيل له: (تكلم)، فقال: الحمد لله الذي ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل، الذي ذل كل شيء لعزته!! فقال الرب: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعز عليّ منك (١) وأيضًا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (٢)، فكان أول كلامه ذلك.

---

(١) لم أجده إلا في التفاسير بدون إسناد. والله أعلم.

(٢) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ٤٥٣) حديث رقم (٣٣٦٨). والحاكم في (المستدرك) (١/ ١٣٢) حديث رقم (٢١٤). وقال: صحيح، ووافقه الذهبي. والنسائي في (السنن الكبرى) (٦/ ٦٣) حديث=

إذا عرفت هذا فنقول: أول مراتب المخلوقات هو العقل، وآخر مراتبها آدم، وقد نقلنا أول كلام العقل هو قوله: (الحمد لله) وأول كلام آدم هو قوله: (الحمد لله)، فثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وأيضًا: ثبت أن أول كلمات الله قوله: (الحمد لله)، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله، وبين الأول والآخر مناسبة، فلا جرم جعل قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أول آية من كتاب محمد رسوله، ولما كان كذلك وُضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان: أحمد ومحمد؛ وعند هذا قال عليه السلام: «**أنا فِي السَّمَاءِ أَحْمَدُ، وَفِي الأَرْضِ مُحَمَّدٌ**»(١) فأهل السماء في تحميد الله، ورسول الله أحمدهم، والله تعالى في تحميد أهل الأرض كما قال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾[الإسراء:١٩] ورسول الله محمدهم.

والنكتة الثانية: أن الحمد لا يحصل إلا عند الفوز بالنعمة والرحمة، فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام؛ فلهذا السبب قال: «**سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي**»(٢).

النكتة الثالثة: أن الرسول اسمه أحمد، ومعناه أنه أحمد الحامدين، أي: أكثرهم حمدًا، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لِما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها في حق جميع العالمين؛ فلهذا السبب قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء:١٠٧].

النكتة الرابعة: أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة، وهما الرحمن الرحيم، وهما يفيدان المبالغة، والرسول له أيضًا اسمان مشتقان من الرحمة، وهما محمد وأحمد؛ لأنا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة، فقولنا: (محمد وأحمد) جارٍ مجرى قولنا: (مرحوم وأرحم). وجاء في بعض الروايات أن من أسماء الرسول: (الحمد، والحامد، والمحمود)(٣)، فهذه

=رقم (١٠٠٤٦). وابن خزيمة في (التوحيد) (١/ ١٠٢) حديث رقم (٩٠). والبيهقي في (الأسماء والصفات) (٢/ ١٤٠) حديث رقم (٧٠٨) جميعًا من طريق صفوان بن عيسى القاي، حدثنا الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة به.

(١) لم أجده.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب (التوحيد)، باب (قول الله تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾﴾[البروج:٢١]) (٦/ ٢٧٤٥) حديث رقم (٧١١٤)، من طريق أبي رافع، عن أبي هريرة به. ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٨/ ٢٧٥١) من طريق الأعرج، عن أبي هريرة به.

(٣) الصواب: قوله: «له خمسة أسماء»، أخرجه البخاري في (صحيحه) من كتاب (المناقب)، باب (ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ) (٣/ ١٢٩٩) حديث رقم (٣٣٣٩) من طريق محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه رضي الله عنه قال: قال: رسول الله ﷺ: «ثم لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب».

خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى قال: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩] فقوله: (نبىء) إشارة إلى محمد ﷺ، وهو مذكور قبل العباد، والياء في قوله: (عبادي) ضمير عائد إلى الله تعالى والياء في قوله: (أني) عائد إليه، وقوله: (أنا) عائد إليه، وقوله: (الغفور الرحيم)، صفتان لله، فهي خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم، فالعبد يمشي يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] فكيف يُعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة؟!

وأما فوائد الأسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فأشياء:

النكتة الأولى: أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء، منها خمسة من صفات الربوبية، وهي: الله، والرب، والرحمن، والرحيم، والمالك؛ وخمسة أشياء من صفات العبد وهي: العبودية، والاستعانة، وطلب الهداية، وطلب الاستقامَة، وطلب النعمة كما قال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة، فكأنه قيل: إياك نعبد لأنك أنت الله، وإياك نستعين لأنك أنت الرب، اهدنا الصراط المستقيم لأنك أنت الرحمن، وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم، وأفِضْ علينا سِجال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين.

النكتة الثانية: الإنسان مُركب من خمسة أشياء: بدنه، ونفسه الشيطانية، ونفسه الشهوانية، ونفسه الغضبية، وجوهره الملكي العقلي، فتجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة: فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع وأطاع كما قال: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والإحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن، وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٢٦] فترك الخصومة، وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم، وهو أنه أطلق المباحات والطيبات كما قال: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤] فَلانَ وترك العصيان، وتجلى للأجساد والأبدان بقهر قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ فإن البدن غليظ كثيف، فلا بدّ من قهر شديد، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة.

فلما تجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران، وانفتحت أبواب الجنان. ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الأبدان وقالت: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ وأطاعت النفوس الشهواينة فقالت: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ على ترك اللذات والإعراض

عن الشهوات، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت: ﴿ٱهۡدِنَا﴾ وأرشِدنا وعلى دينك فثبِّتنا، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالأرواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

النكتة الثالثة: قال عليه السلام: «**بُنِيَ الإسلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وحَجِّ الْبَيْتِ**» فشهادة أن لا إله إلا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله، وإقام الصلاة من تجلي اسم الرب؛ لأن الرب مشتق من التربية والعبد يربي إيمانه بمدد الصلاة، وإيتاء الزكاة من تجلي اسم الرحمن؛ لأن الرحمن مبالغة في الرحمة، وإيتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء، ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم؛ لأن الصائم إذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون إليه، وأيضًا: إذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها، ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد، وذلك يشبه سفر يوم القيامة، وأيضًا: الحاج يصير حافيًا حاسرًا عاريًا، وهو يشبه حال أهل القيامة، وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة كثيرة جدًّا.

النكتة الرابعة: أنواع القِبلة خمسة: بيت المقدس، والكعبة، والبيت المعمور، والعرش، وحضرة جلال الله: فوزع هذه الأسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبلة.

النكتة الخامسة: الحواس خمس: أدَّبَ البصر بقوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] والسمع بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨] والذوق بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ﴾ [المؤمنون: ٥١] والشم بقوله: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف: ٩٤] واللمس بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥] فاستعن بأنوار هذه الأسماء الخمسة على دفع مضار هذه الأعداء الخمسة.

النكتة السادسة: اعلم أن الشطر الأول من الفاتحة مشتمل على الأسماء الخمسة فتفيض الأنوار على الأسرار، والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها أسرار إلى مصاعد تلك الأنوار، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته: فالأول: هو النزول. والثاني: هو الصعود، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ وبين قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما في طلب الدنيا وهو قسمان: إما دفع الضرر، أو جلب النفع، وإما في طلب الآخرة، وهو أيضًا قسمان: دفع الضرر وهو الهرب من النار؛ وطلب الخير وهو طلب الجنة، فالمجموع أربعة، والقسم الخامس وهو الأشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لأجل رغبة ولا

لأجل رهبة، فإن شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئًا سوى الله، وإن طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة، وإن طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا، وإن طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة، وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الأعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة.

النكتة السابعة: يمكن أيضًا تنزيل هذه الأسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله: (سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) أما قولنا (سبحان الله) فهو فاتحة سورة واحدة وهي: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١] وأما قولنا (الحمد لله) فهو فاتحة خمس سور، وأما قولنا (لا إله إلا الله) فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله: ﴿الٓمٓ ۝ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١، ٢] وأما قولنا (الله أكبر) فهو مذكور في القرآن لا بالتصريح في موضعين مضافًا إلى الذكر تارة وإلى الرضوان أخرى فقال: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقال: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢] وأما قولنا: (لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) فهو غير مذكور في القرآن صريحًا؛ لأنه من كنوز الجنة، والكنز يكون مخفيًّا ولا يكون ظاهرًا، فالأسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة لهذه الأذكار الخمسة، فقولنا: (الله) مبدأ لقولنا (سبحان الله)، وقولنا: (رب) مبدأ لقولنا (الحمد لله)، وقولنا (الرحمن) مبدأ لقولنا (لا إله إلا الله)، فإن قولنا: (لا إله إلا الله) إنما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة، وذلك هو الرحمن؛ وقولنا: (الرحيم) مبدأ لقولنا (الله أكبر) ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء، وقولنا: (مالك يوم الدين) مبدأ لقولنا (لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)، لأن الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئًا على خلاف إرادته، والله أعلم.

الفصل الثامن

في السبب المقتضي لاشتمال ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ على الأسماء الثلاثة

وفيه وجوه:

الأول: لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق، إلا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب: فإنه في أول الأمر يتجلى بأفعاله وآياته، وفي وسط الأمر يتجلى بصفاته، وفي آخر الأمر يتجلى بذاته، قيل: إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته، قال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلْجَوَارِ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾ [الشورى: ٣٢] وقال: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ﴾ [آل عمران: ١٩٠] ثم يتجلى لأوليائه بصفاته، قال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] ويتجلى لأكابر الأنبياء ورؤساء الملائكة بذاته ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١].

إذا عرفت هذا فنقول: اسم الله عزّ وجلّ أقوى الأسماء في تجلي ذاته؛ لأنه أظهر الأسماء في

اللفظ، وأبعدها معنى عن العقول، فهو ظاهر باطن، يعسر إنكاره. ولا تدرك أسراره، قال الحسين بن منصور الحلاج[1]:

اِسمٌ مَعَ الخَلقِ قَد تاهوا بِهِ وَلَهًا   لِيَعلَموا مِنهُ معنًى مِن مَعانيهِ
وَاللَهِ لا وَصَلوا مِنهُ إِلى سَبَبٍ   حَتّى يَكونَ الَّذي أَبداهُ يُبديهِ

وقال أيضًا:

يا سِرَّ سِرٍّ يَدِقُّ حَتّى   يَخفى عَلى وَهمِ كُلِّ حَيِّ
وَظاهِرًا باطِنًا تَجَلّى   لِكُلِّ شَيءٍ بِكُلِّ شَيِّ

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية؛ ولذلك قال: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠].

وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧].

الفصل التاسع

في سبب اشتمال الفاتحة على الأسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة:

أولها: الخلق.

وثانيها: التربية في مصالح الدنيا.

وثالثها: التربية في تعريف المبدأ.

ورابعها: التربية في تعريف المعاد.

وخامسها: نقل الأرواح من عالم الأجساد إلى دار المعاد.

فاسم الله منبع الخلق والإيجاد والتكوين والإبداع، واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والإحسان، واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ، واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي، واسم المَلِك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا إلى دار الجزاء، ثم عند وصول العبد إلى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة إلى

---

(١) الحلاج (... - ٣٠٩هـ/ ... - ٩٢٢م) الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: فيلسوف، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. أصله من بيضاء فارس، ونشأ بواسط العراق (أو بتستر) وانتقل إلى البصرة، وحج، ودخل بغداد، وعاد إلى تستر. يدعي حلول الألوهية. وكثرت الوشايات به إلى المقتدر العباسي، فأمر بالقبض عليه، فسجن وعذب وضرب وهو صابر لا يتأوه ولا يستغيث. قال ابن خلكان: وقطعت أطرافه الأربعة، ثم حز رأسه، وأحرقت جثته، ولما صارت رمادًا ألقيت في دجلة، ونصب الرأس على جسر بغداد. ا.هـ بتصرف. (الأعلام) للزركلي (٢/ ٢٦٠).

الحضور فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ كأنه يقول: إنك إذا انتفعت بهذه الأسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت إلى دار الجزاء - صرت بحيث ترى الله، فحينئذٍ تكلمْ معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة، ثم قل: إياك نعبد وإياك نستعين، كأنه قال: إياك نعبد لأنك الله الخالق، وإياك نستعين لأنك الرب الرازق، إياك نعبد لأنك الرحمن، وإياك نستعين لأنك الرحيم، إياك نعبد لأنك الملك، وإياك نستعين لأنك المالك. واعلم أن قوله: (مالك يوم الدين) دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا إلى دار الآخرة، ومن دار الشرور إلى دار السرور، فقال: لا بدّ لذلك اليوم من زاد واستعداد، وذلك هو العبادة، فلا جرم قال: (إياك نعبد)، ثم قال العبد: الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال، ما معنى قليل، فأعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال: (وإياك نستعين)، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال: هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية، فلا طريق إلا أن أطلب الطريق ممن هو بإرشاد السالكين حقيق فقال: (اهدنا الصراط المستقيم)، ثم إنه لا بدّ لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال: (صراط الذين أنعمت عليهم)، والذين أنعم الله عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون، فالأنبياء هم الأدلاء، والصديقون هم البدرقة، والشهداء والصالحون هم الرفقاء، ثم قال: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، وذلك لأن الحُجُب عن الله قسمان: الحُجُب النارية وهي عالم الدنيا، ثم الحجب النورية وهي عالم الأرواح، فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين، وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية.

الفصل العاشر

في هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله، واسمان مضافان إلى غير الله: أما الكلمتان المضافتان إلى اسم الله فهما قوله: (بسم الله)، وقوله: (الحمد لله) فقوله (بسم الله) لبداية الأمور، وقوله (الحمد لله) لخواتيم الأمور، فـ(بسم الله) ذكر، و(الحمد لله) شكر، فلما قال (بسم الله) استحق الرحمة، ولما قال (الحمد لله) استحق رحمة أخرى، فبقوله (بسم الله) استحق الرحمة من اسم الرحمن، وبقوله (الحمد لله) استحق الرحمة من اسم الرحيم، فلهذا المعنى قيل: يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة.

وأما قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢] وصفة الرحمن لوسط حالهم، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر:١٦]. والله أعلم بالصواب، وهو الهادي إلى الرشاد.

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه

سورة البقرة

مدنية إلا الآية ٢٨١ فنزلت بمنى في حجة الوداع، وآياتها مائتان وست وثمانون



قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ①﴾

﴿الٓمٓ﴾ فيه مسألتان:

المسألة الأولى: اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة؛ لأن الضاد مثلاً لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى، وذلك المعنى هو الحرف الأول من (ضرب) فثبُت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالإمالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والإسناد والإضافة، فكانت لا محالة أسماء. فإن قيل قد روى أبو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى، فَلَهُ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لاَ أَقُولُ (الم) حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ، وَلاَمٌ حَرْفٌ، وَمِيمٌ حَرْفٌ**» الحديث[١]، والاستدلال به يناقض ما ذكرتم، قلنا: سماه حرفًا مجازًا لكونه اسمًا للحرف، وإطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور.

فروع: الأول: أنهم راعوا هذه التسمية لمعانٍ لطيفة، وهي أن المسميات لما كانت ألفاظًا كأساميها وهي حروف مفردة والأسامي ترتقي عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا في الاسم على المسمى، فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فإنهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنًا.

الثاني: حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الأعجاز كأسماء الأعداد، فيقال ألفْ لامْ ميم، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فإذا وليتها العوامل أدركها الإعراب كقولك هذه ألف وكتبت

---

(١) **صحيح**: أخرجه الترمذي في (سننه) (٥/ ١٧٥) حديث رقم (٢٩١٠) من طريق أيوب بن موسي قال: سمعت محمد بن كعب القرظي قال: سمعت عبد الله بن مسعود به. وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

ألفًا ونظرت إلى ألف، وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية مسماه فحسب، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى، فإذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب إخلاء اللفظ عن الحركات.

الثالث: هذه الأسماء معربة، وإنما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد موجبه، والدليل على أن سكونها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذي بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين.

المسألة الثانية: للناس في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ وما يجري مجراه من الفواتح قولان: أحدهما: أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به. وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: لله في كل كتاب سر، وسره في القرآن أوائل السوَر. وقال علي رضي الله عنه: إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي. وقال بعض العارفين: العلم بمنزلة البحر، فأجري منه وادٍ، ثم أجري من الوادي نهر، ثم أجري من النهر جدول، ثم أجري من الجدول ساقية، فلو أجري إلى الجدول ذلك الوادي لغرَّقه وأفسده، ولو سال البحر إلى الوادي لأفسده، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] فبحور العلم عند الله تعالى، فأعطى الرسل منها أودية، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارًا إلى العلماء، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغارًا على قدر طاقتهم، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهاليهم بقدر طاقتهم. وعلى هذا ما روي في الخبر (للعلماء سر، وللخلفاء سر، وللأنبياء سر، وللملائكة سر، ولله من بعد ذلك كله سر، فلو اطَّلع الجُهّال على سر العلماء لأبادوهم، ولو اطَّلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم، ولو اطَّلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم، ولو اطَّلع الأنبياء على سر الملائكة لاتَّهموهم، ولو اطَّلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين، وبادوا بائرين). والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية، كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة، ولما زِيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه، وكذلك علماء الباطن، وهم الحكماء زِيدَ في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر. وسُئل الشعبي عن هذه الحروف فقال: سر الله فلا تطلبوه، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال: عجزت العلماء عن إدراكها، وقال الحسين بن الفضل: هو من المتشابه.

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول هذا القول، وقالوا لا يجوز أن يردَ في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهومًا للخلق، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول.

أما الآيات فأربعة عشر. أحدها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] أمرهم بالتدبر في القرآن، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه؟ **وثانيها:** قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فكيف يأمرهم

بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق؟ وثالثها:قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]فلو لم يكن مفهومًا بطل كون الرسول ﷺمنذرًا به، وأيضًا قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ يدل على أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهومًا. ورابعها:قوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه. وخامسها:قوله ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وسادسها:قوله: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]وغير المعلوم لا يكون هدى. وسابعها:قوله: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]وقوله: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم. وثامنها:قوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]. وتاسعها:قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]وكيف يكون الكتاب كافيًا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم؟ وعاشرها:قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ﴾ فكيف يكون بلاغًا، وكيف يقع الإنذار به مع أنه غير معلوم؟ وقال في آخر الآية ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [إبراهيم: ٥٢]وإنما يكون كذلك لو كان معلومًا. الحادي عشر:قوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]فكيف يكون برهانًا ونورًا مبينًا مع أنه غير معلوم؟ الثاني عشر:قوله: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤] فكيف يمكن اتباعه والإعراض عنه غير معلوم؟ الثالث عشر:﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]فكيف يكون هاديًا مع أنه غير معلوم؟ الرابع عشر:قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]إلى قوله: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهومًا.

وأما الأخبار: فقوله عليه السلام: «**إِنِّي تَرَكْت فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي**»(١) فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم؟ وعن علي رضي الله عنه أنه عليه السلام قال: «**عَلَيْكُم بِكِتَابُ اللَّهِ؛ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، و الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لا تَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ، وَلا تشبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلا يَخْلَقُ**

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه اللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ٦٠) حديث رقم (٩٠) ورواه البيهقي في (السنن الكبرى) (١٠/ ١١٤) حديث رقم (٢١٢٤) من طريق صالح بن موسي به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٩/ ١٦٣) من حديث أبي هريرة، وفيه لفظ: «نسي» بدلا من (سنتي)، وأظنه تصحيف، والصحيح: «سنتي» وقالوا: فيه صالح بن موسى الطلحي، وهو ضعيف. وأورده السيوطي في (مفتاح الجنة) (١/ ١٢)، وقال: قال البيهقي بإسناد صحيح. أخرجه أبو داود في (سننه).

على كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ خَاصَمَ بِهِ فَلَجَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم»(١).

أما المعقول فمن وجوه: أحدها:أنه لو ورد شيء لا سبيل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية، ولما لم يجز ذاك فكذا هذا. **ثانيها:**أن المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهومًا لكانت المخاطبة به عبثًا وسفهًا، وأنه لا يليق بالحكيم. **وثالثها:**أن التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلومًا لا يجوز وقوع التحدي به. فهذا مجموع كلام المتكلمين، واحتج مخالفوهم بالآية، والخبر، والمعقول.

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وأنه غير معلوم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ والوقف ههنا واجب لوجوه: **أحدها:**أن قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]لو كان معطوفًا على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لبقي ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ منقطعًا عنه، وأنه غير جائز؛ لأنه وحده لا يفيد، لا يقال أنه حال، لأنا نقول حينئذٍ يرجع إلى كل ما تقدم، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلاً ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ وهذا كفر.

وثانيها:أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه، فإنهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به إلا كالإيمان بالمحكم، فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح وثالثها: أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذمًا، لكن قد جعله الله تعالى ذمًا؛ حيث قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

وأما الخبر فقد روينا في أول هذه المسألة خبرًا يدل على قولنا، وروي أنه عليه السلام قال: «**إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لاَ يَعْلَمُهُ إِلاَّ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ، فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ أَنْكَرَهُ أَهْلُ الْغِرَّةِ بِاللَّهِ**»(٢) ولأن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروي عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقًا؛ لقوله عليه السلام «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ**»(٣).

(١)وقد جاء الحديث مرفوعًا بإسناده ضعيف، أخرجه الترمذي في كتاب (فضائل القرآن) (٥/ ١٧٢/ ١٧٣) حديث رقم (٢٦٠٦) من طريق حسن الجعفي به. وقال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال. والدارمي في كتاب (فضائل القرآن)، باب (فضل من قرأ القرآن) (٢/ ٣٠٧/ ٣٠٨) حديث رقم (٣٣٣١). وأحمد في (مسنده) (١/ ٩١) حديث رقم (٧٠٤) شاكر، وقال: إسناده ضعيف جدًا من أجل الحارث الأعور.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الديلي (١/ ٢١٠) حديث رقم (٨٢). وضعفه المنذري (١/ ٥٩)، وعزاه لأبي منصور الديلمي وأبي عبد الرحمن السلمي في الأربعين التي له في التصوف. وقال العراقي في (تخريج الإحياء) (١/ ٣٩) رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف بإسناد ضعيف. وأورده الألباني في (الضعيفة) (٨٧٠). وقال: ضعيف جدًا.

(٣) **قال ابن حزم**: خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قط. (الإحكام في أصول الأحكام) (٥/ ٦٤)، (٦/ ٨٢). وقال الألباني: موضوع: (الضعيفة) (٦٦). وانظر: (جامع بيان العلم وفضله) لابن عبد البر (٢/ ٩١).

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كُلِّفنا بها قسمان : منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم؛ فإن الصلاة تواضع محض وتضرُّع للخالق، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة. ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه : كأفعال الحج فإننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة، والرَّمَل، والاضطباع. ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسُن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الأمر منه بالنوع الثاني؛ لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة في النوع الثاني فإنه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم؛ لأنه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضًا أن يكون الأمر كذلك في الأقوال؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر، بل فيه فائدة أخرى، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه متلفتًا إليه أبدًا، ومتفكرًا فيه أبدًا، ولُباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدًا مصلحة عظيمة له، فيَتَعَبَّده بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة، فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب.

القول الثاني : قول من زعم أن المراد من هذه الفواتح معلوم، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوهًا : **الأول:** أنها أسماء السور، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه، قال القَفَّال : وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي، وكقولهم للنحاس : صاد، وللنقد عين، وللسحاب غين، وقالوا : جبل قاف، وسموا الحوت نونًا. **الثاني:** أنها أسماء لله تعالى، روي عن علي عليه السلام أنه كان يقول : (يا كهيعص، يا حم عاسق)[(١)] **الثالث:** أنها أبعاض أسماء الله تعالى، قال سعيد بن جبير : قوله (آلر، حم، ن) مجموعها هو اسم الرحمن، ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي. **الرابع:** أنها أسماء القرآن، وهو قول الكلبي والسدي وقتادة. **الخامس:** أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته، قال ابن عباس رضي الله عنهما في (آلم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد، أول، آخر، أزلي، أبدي. واللام إشارة إلى أنه لطيف؛ والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان. وقال في : ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ إنه ثناء من الله تعالى على نفسه، والكاف يدل على كونه كافيًا، والهاء يدل على كونه هاديًا، والعين يدل على العالم، والصاد يدل على الصادق.

(١) ضعيف : أخرجه الطبري في (تفسيره) (١٨/ ١٤١) من طريق أبي بكر الهذلي، عن عاتكة، عن فاطمة ابنة علي قلت : كان عليٌّ يقول : (يا كهيعص) اغفر لي، وفي إسناده : أبي بكر الهذلي ضعيف الحديث.

وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم، والياء على أنه يجير، والعين على العزيز والعدل. والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين، وفي الثاني ليس كذلك. **السادس:** بعضها يدل على أسماء الذات، وبعضها على أسماء الصفات. قال ابن عباس في (الٓمٓ) أنا الله أعلم، وفي ﴿الٓمٓصٓ﴾ أنا الله أفصل، وفي ﴿الٓر﴾ أنا الله أرى، وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه. **السابع:** كل واحد منها يدل على صفات الأفعال، فالألف آلاؤه، واللام لطفه، والميم مجده، قاله محمد بن كعب القرظي[(١)].
وقال الربيع بن أنس[(٢)]: ما منها حرف إلا في ذكر آلائه ونعمائه. **الثامن:** بعضها يدل على أسماء لله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله، فقال الضحاك: الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد ﷺ. **التاسع:** كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الأفعال، فالألف معناه أَلِفَ الله محمدًا فبعثه نبيًا، واللام أي لامه الجاحدون، والميم أي مِيمَ الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق. وقال بعض الصوفية: الألف معناه أنا، واللام معناه لي، والميم معناه مِنِّي. **العاشر:** ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين أن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجًا على الكفار، وذلك أن الرسول ﷺ لما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن، أو بعشر سور، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيهًا على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف، وأنتم قادرون عليها، وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر. **الحادي عشر:** قال عبد العزيز بن يحيى: إن الله تعالى إنما ذكرها لأن في التقدير كأنه تعالى قال: اسمعوها مقطَّعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولاً مفردة ثم يتعلمون المركبات. **الثاني عشر:** قول ابن روق وقطرب: إن الكفار لما قالوا: ﴿لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[فصلت: ٢٦] وتواصوا بالإعراض عنه أراد الله تعالى - لِما أحب من صلاحهم ونفعهم - أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببًا لإسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن؛ فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف، فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين: اسمعوا إلى ما

---

(١) محمد بن كعب القرظي (١٠٨ هـ) هو: محمد بن كعب بن سليم بن أسد، أبو حمزة، وقيل: أبو عبد الله، القرظي، الكوفي، ثم المدني. وقال ابن حبان: كان من أفاضل أهل المدينة علمًا وفقهًا. قال ابن سعد: كان ثقة، عالمًا، كثير الحديث، ورعًا، وكان يقص في المسجد، فسقط عليه وعلى أصحابه سقف، فمات هو وجماعة معه تحت الهدم (تهذيب التهذيب) (٩/ ٤٢١)، و(شذرات الذهب) (١/ ١٣٦).

(٢) الربيع بن أنس بن زياد البكري، الخراساني، المروزي، بصري، وكان عالم مرو في زمانه. قال أبو حاتم: صدوق. وقال ابن أبي داود: سجن بمرو ثلاثين سنة. قلت: سجنه أبو مسلم تسعة أعوام، وتحيل ابن المبارك حتى دخل إليه فسمع منه، يقال: توفي سنة تسع وثلاثين ومائة. (سير أعلام النبلاء) (٦/ ١٧٠).

يجيء به محمد عليه السلام! فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببًا لاستماعهم وطريقًا إلى انتفاعهم. **الثالث عشر**: قول أبي العالية إن كل حرف منها في مدة أقوام، وآجال آخرين، قال ابن عباس رضي الله عنه: مَرَّ أَبُو يَاسِرِ بْنُ أَخْطَبَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهُوَ يَتْلُو سُورَةَ البقرة ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ ثُمَّ أَتَى أَخُوهُ حُيَيُّ بْنُ أَخْطَبَ وَكَعْبُ بْنُ الْأَشْرَفِ فَسَأَلُوهُ عَنْ الم وَقَالُوا: نَنْشُدُكَ اللَّهَ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ أَحَقٌّ أَنَّهَا أَتَتْكَ مِنَ السَّمَاءِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «نَعَمْ كَذَلِكَ نَزَلَتْ»، فَقَالَ حيي إن كُنْتَ صَادِقًا إِنِّي لأَعْلَمُ أَجَلَ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ السِّنِينَ، ثُمَّ قَالَ كَيْفَ نَدْخُلُ فِي دِينِ رَجُلٍ دَلَّتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ بِحِسَابِ الْجُمَّلِ عَلَى أَنَّ مُنْتَهَى أَجَلِ أُمَّتِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ حُيَيٌّ فَهَلْ غَيْرُ هَذَا؟ فَقَالَ: «نَعمْ ﴿الٓمٓصٓ﴾»، فَقَالَ حُيَيٌّ: هَذَا أَكْثَرُ مِنَ الْأَوَّلِ هَذَا مِائَةٌ وَإِحْدَى وَسِتُّونَ سَنَةً، فَهَلْ غَيْرُ هَذَا، قَالَ: «نَعمْ ﴿الٓر﴾»، فَقَالَ حُيَيٌّ هَذَا أَكْثَرُ مِنَ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ، فَنَحْنُ نَشْهَدُ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا مَا مَلَكَتْ أُمَّتُكَ إِلاَّ مِائَتَيْنِ وَإِحْدَى وَثَلاَثِينَ سَنَةً، فَهَلْ غَيْرُ هَذَا؟ فَقَالَ: «نَعمْ ﴿الٓمٓر﴾»، قَالَ حُيَيٌّ: فَنَحْنُ نَشْهَدُ أَنَّا مِنَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ وَلاَ نَدْرِي بِأَيِّ أَقْوَالِكَ نَأْخُذُ. فَقَالَ أَبُو يَاسِرٍ: أَمَّا أَنَا فَأَشْهَدُ عَلَى أَنَّ أَنْبِيَاءَنَا قَدْ أَخْبَرُونَا عَنْ مُلْكِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَلَمْ يُبَيِّنُوا أَنَّهَا كَمْ تكُونُ، فَإِنْ كَانَ مُحَمَّدٌ صَادِقًا فِيمَا يَقُولُ إِنِّي لأَرَاهُ يُسْتَجْمَعُ لَهُ هَذَا كُلُّهُ فَقَامَ الْيَهُودُ، وَقَالُوا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا أَمْرُكَ كُلُّهُ، فَلاَ نَدْرِي أَبِالْقَلِيلِ نَأْخُذُ أَمْ بِالْكَثِيرِ؟! فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ٧]. **الرابع عشر**: هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب [(١)]: إن العرب إذا استأنفت كلامًا فمن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه، فيجعلونه تنبيهًا للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد. **الخامس عشر**: روى ابن الجوزي عن ابن عباس أن هذه الحروف ثناء أثنى الله عزّ وجلّ به على نفسه. **السادس عشر**: قال الأخفش: إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مباني كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة، ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم. بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد، هو الكل، كما تقول قرأت الحمد، وتريد السورة بالكلية، فكأنه تعالى قال: أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ. **السابع عشر**: أن التكلم بهذه الحروف، وإن كان معتادًا لكل أحد، إلا أن كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارًا عن الغيب؛ فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه. **الثامن عشر**: قال أبو بكر التبريزي: إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقِدَمِ القرآن فذكر هذه الحروف تنبيهًا على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف، فيجب أن لا يكون قديمًا. **التاسع عشر**: قال القاضي الماوردي: المراد من (أَلَمَ) أنه

---

(١) لم أجده إلا في كتب التفاسير بدون إسناد.

ألم بكم ذلك الكتاب، أي: نزل عليكم، والإلمام الزيارة، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر: **العشرون:** الألف إشارة إلى ما لا بدّ منه من الاستقامة في أول الأمر، وهو رعاية الشريعة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ [فصلت: ٣٠] واللام إشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات، وهو رعاية الطريقة، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] والميم إشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحبة، كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها، وذلك إنما يكون بالفناء في الله تعالى بالكلية، وهو مقام الحقيقة، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١] .**الحادي والعشرون:** الألف من أقصى الحلق، وهو أول مخارج الحروف، واللام من طرف اللسان، وهو وسط المخارج، والميم من الشَّفَة، وهو آخر المخارج، فهذه إشارة إلى أنه لا بدّ وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى، على ما قال: ﴿فَفِرُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠] .

والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة، أو تكون مفهومة، والأول باطل، أما أولاً: فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج، وأما ثانيًا: فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك ينافي كونه غير معلوم. وأما القسم الثاني فنقول: إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب، أو أسماء المعاني، والثاني باطل؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون، فيمتنع حملها عليها؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلاً في لغة العرب؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوهًا مختلفة، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقي فأما أن يحمل على الكل، وهو معتذر بالإجماع؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة، وليس فيهم من حملها على الكل، أو لا يحمل على شيء منها، وهو الباقي، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: هذه الألفاظ غير معلومة، قوله: (لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج) قلنا: ولم لا يجوز ذلك؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة، والسجيل والإستبرق فارسيان، قوله: (وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان) قلنا: لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات، فإذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانًا فكذا ههنا، سلمنا أنها مفهومة، لكن قولك: (إنها إما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني) إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لإفادة أمر ما وذلك ممنوع، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا،

فحينئذٍ يهجم القرآن على أسماعهم. سلمنا أنها موضوعة لأمر ما، فلم لا يجوز أن يقال: إنها من أسماء المعاني؟ قوله: (إنها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة). قلنا: لا نزاع في أنها وحدها غير موضوعة لشيء، ولكن لم لا يجوز أن يقال: إنها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينًا؟ وبيانه من وجوه: **أحدها:** أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم: إن هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثله. **وثانيها:** أن حمل هذه الحروف على حساب الجُمَّل عادة معلومة عند الناس. وثالثها: أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة، فالله تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء. **ورابعها:** أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيهًا على أسمائه تعالى.

سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه:

أحدها: أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في ﴿الٓمٓ﴾ و﴿حمٓ﴾ فالاشتباه حاصل فيها، والمقصود من اسم العلم إزالة الاشتباه.

فإن قيل: يُشْكِل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد؛ فإن الاشتراك فيه لا ينافي العلمية. قلنا: قولنا ﴿الٓمٓ﴾ لا يفيد معنى ألبتة، فلو جعلناه علمًا لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وإزالة الاشتباه فإذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علمًا، بخلاف التسمية بمحمد، فإن في التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين، وهو التبرك به لكونه اسمًا للرسول، ولكونه دالاً على صفة من صفات الشرف، فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين، بخلاف قولنا: ﴿الٓمٓ﴾ فإنه لا فائدة فيه سوى التعيين، فإذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثًا محضًا. **وثانيها:** لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب، والأمور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق بإخفائه رغبة أو رهبة، ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلومًا بالتواتر وارتفع الخلاف فيه، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور. **وثالثها:** أن القرآن نزل بلسان العرب، وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معد يكرب وبعلبك، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب، وأنه غير جائز. **ورابعها:** أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الأسماء، لكنها إنما اشتهرت بسائر الأسماء، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران. **وخامسها:** هذه الألفاظ داخلة في السورة وجزء منها، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة، فلو جعلناها اسمًا للسورة لزم التقدم والتأخر معًا، وهو محال، فإن قيل: مجموع قولنا: (صاد) اسم للحرف الأول منه، فإذا جاز أن يكون المركب

اسمًا لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسمًا لذلك المركب؟ قلنا: الفرق ظاهر؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد، والاسم يتأخر عن المسمى، فلو جعلنا المركب اسمًا للمفرد لم يلزم إلا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين، وذلك غير مستحيل، أما لو جعلنا المفرد اسمًا للمركب لزم من حيث أنه مفرد كونه متقدمًا ومن حيث أنه اسم كونه متأخرًا. وذلك محال. **وسادسها:** لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه، ومعلوم أنه غير حاصل.

الجواب: قوله: المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب. قلنا: عنه جوابان: **أحدهما:** أن كل ذلك عربي، لكنه موافق لسائر اللغات، وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين. **الثاني:** أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولاً في بلاد العرب، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها، فتكلموا بتلك الأسماء، فصارت تلك الألفاظ عربية أيضًا.

قوله: وجد أن المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانًا. قلنا: كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل أو في الكتاب أو في السنة بيانه، وحينئذٍ يخرج عن كونه غير مفيد، إنما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه.

وقوله: لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكاتهم عن الشغب؟ قلنا: لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض، وهو بالإجماع باطل.

وأما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا أن قولنا: ﴿الٓمٓ﴾ غير موضوع في لغة العرب لإفادة تلك المعاني، فلا يجوز استعمالها فيه؛ لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب، ولأنها متعارضة، فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض؛ ولأنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهذيانات، وذلك مما لا سبيل إليه.

أما الجواب عن المعارضة الأولى: فهو أن لا يبعد أن يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى حكمة خفية.

وعن الثاني: أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام، فجاز أن لا يبلغ في الشهرة إلى حد التواتر.

وعن الثالث: أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جُعِلت اسمًا واحدًا على طريقة (حضرموت)، فأما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الأعداد فذاك جائز؛ فإن سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة، والبيت من الشعر، والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم.

وعن الرابع: أنه لا يبعد أن يصير اللقب أكثر شهرة من الاسم الأصلي، فكذا ههنا.

وعن الخامس: أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين، ولفظ الاسم كذلك، فيكون الاسم اسمًا لنفسه، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسمًا له.

وعن السادس: أن وضع الاسم إنما يكون بحسب الحكمة، ولا يبعد أن تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض، على أن القول الحق أنه تعالى يفعل ما يشاء، فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة.

واعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالأقوال التي حكيناها قول قُطْرُب: من أن المشركين قال بعضهم لبعض: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ [فصلت: ٢٦] فكان إذا تكلم رسول الله ﷺ في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئًا، والإنسان حريص على ما مُنِع، فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه؛ رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المُبهَم، ويوضح ذلك المشكل. فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه. والذي يؤكد هذا المذهب أمران: **أحدهما**: أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور، وذلك يوهم أن الغرض ما ذكرنا. **والثاني**: إن العلماء قالوا: أن الحكمة في إنزال المتشابهات هي أن المعلل لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فإنه يتأمل القرآن ويجتهد في التفكر فيه على رجاء أنه ربما وجد شيئًا يقوي قوله وينصر مذهبه، فيصير ذلك سببًا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات، فإذا جاز إنزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلأن يجوز إنزال هذه الحروف التي لا توهم شيئًا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان أولى. أقصى ما في الباب أن يقال: لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربي. وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض، وأيضًا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانًا، لكنا نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنًا لمثل هذه المصلحة فإن ذلك يكون جائزًا؟ وتحقيقه: أن الكلام فعل من الأفعال، والداعي إليه قد يكون هو الإفادة، وقد يكون غيرها. قوله: (أنه يكون هذيانًا) قلنا: إن عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك، وإن عنيت به الألفاظ الخالية عن الإفادة فلم قلت إن ذلك يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخر من المصلحة سوى هذا الوجه؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانًا فذلك لا ينافي ما قلناه؛ لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى، والله أعلم.

فروع على القول بأنها أسماء السور: الأول: هذه الأسماء على ضربين: أحدهما: يتأتى فيه الإعراب، وهو إما أن يكون اسمًا مفردًا (كصاد، وقاف، ونون) أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس؛ فإنها موازنة لقابيل وهابيل، وأما طسم فهو وإن كان مركبًا من ثلاثة أسماء فهو (كدر ابجرد)، وهو من باب ما لا ينصرف، لاجتماع سببين فيها وهما العلمية والتأنيث. والثاني: ما لا يتأتى فيه الإعراب، نحو كهيعص، والمر، إذا عرفت هذا فنقول: أما المفردة ففيها قراءتان: **إحداهما**: قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو: اذكر، وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم

بيانه وأجاز سيبويه مثله في (حم وطس ويس) لو قرىء به، وحكى السيرافي أن بعضهم قرأ (يس) بفتح النون؛ وأن يكون الفتح جرًا، وذلك بأن يقدرها مجرورة بإضمار الباء القَسَمِيَّة، فقد جاء عنهم: (الله لأفعلن) غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم (أن الله تعالى أقسم بهذه الحروف). **وثانيتهما:** قراءة بعضهم صاد بالكسر. وسببه التحريك لالتقاء الساكنين. أما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الإعراب فيه فهو يجب أن يكون محكيًا، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك: (دعني من تمرتان).

الثاني: أن الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم: أربعة عشر سواء، وهي: الألف، واللام، والميم، والصاد، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين والطاء، والسين، والحاء، والقاف، والنون في تسع وعشرين سورة.

الثالث: هذه الفواتح جاءت مختلفة الأعداد، فوردت (ص ق ن) على حرف، و(طه وطس ويس وحم) على حرفين، و(الم والر وطسم) على ثلاثة أحرف، والمص والمر على أربعة أحرف، و(كهيعص وحمعسق) على خمسة أحرف، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا ههنا.

الرابع: هل لهذه الفواتح محل من الإعراب أم لا؟ فنقول: إن جعلناها أسماء للسور فنعم، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة، أما الرفع فعلى الابتداء، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله، كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لقائل أن يقول: المشار إليه ههنا حاضر، و(ذلك) اسم مبهم يشار به إلى البعيد، والجواب عنه من وجهين: الأول: لا نسلم أن المشار إليه حاضر، وبيانه من وجوه: **أحدها:** ما قاله الأصم: وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة، وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك وإثبات النبوة وإثبات المعاد، فقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة، وقد يسمى بعض القرآن قرآنًا، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وقال حاكيًا عن الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] وقوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] وهم ما سمعوا إلا البعض، وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت. **وثانيها:** أنه تعالى وعد

رسوله عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماحي، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروت الأمة ذلك عنه، ويؤيده قوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥] وهذا في سورة المزمل، وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث. **وثالثها:** أنه تعالى خاطب بني إسرائيل؛ لأن سورة البقرة مدنية، وأكثرها احتجاج على بني إسرائيل، وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام أن الله يرسل محمدًا ﷺ وينزل عليه كتابًا فقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ أي: الكتاب الذي أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد إسماعيل. **ورابعها:** أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه في اللوح المحفوظ بقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤] وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك، فغير ممتنع أن يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ليُعلَم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ. **وخامسها:** أنه وقعت الإشارة بذلك إلى ﴿الٓمٓ﴾ بعد ما سبق التكلم به وانقضى، والمنقضي في حكم المتباعد. **وسادسها:** أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع في حد البعد، كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئًا احتفظ بذلك. **وسابعها:** أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها، والقرآن وإن كان حاضرًا نظرًا إلى صورته لكنه غائب نظرًا إلى أسراره وحقائقه فجاز أن يُشار إليه كما يُشار إلى البعيد الغائب.

المقام الثاني: سلمنا أن المشار إليه حاضر، لكن لا نسلم أن لفظة (ذلك) لا يشار بها إلا إلى البعيد، بيانه أن ذلك، وهذا حرفا إشارة، وأصلهما (ذا)؛ لأنه حرف للإشارة، قال تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] ومعنى (ها) تنبيه، فإذا قرب الشيء أشير إليه فقيل: هذا، أي: تنبه أيها المخاطب لما أشرت إليه فإنه حاضر لك بحيث تراه، وقد تدخل الكاف على (ذا) للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل: (ذلك) فكأن المتكلم بالغ في التنبيه لتأخر المشار إليه عنه، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا تفيد البعد في أصل الوضع، بل اختص في العرف بالإشارة إلى البعيد للقرينة التي ذكرناها، فصارت كالدابة، فإنها مختصة في العرف بالفرس، وإن كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الأرض، وإذا ثبت هذا فنقول: إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي، لا على مقتضى الوضع العرفي، وحينئذٍ لا يفيد البعد؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [ص: ٤٥] إلى قوله: ﴿وَكُلٌّ مِّنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٨] ثم قال: ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقال: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ أَتْرَابٌ ۝٥٢ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٥٢، ٥٣]، وقال: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ [ق: ١٩]، وقال: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلْءَاخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ ۝٢٥ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾ [النازعات: ٢٥، ٢٦]، وقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] ثم قال: ﴿إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٦]، وقال: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٧٣] أي: هكذا يحيى الله الموتى، وقال: ﴿وَمَا تِلْكَ

بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧] أي: ما هذه التي بيمينك، والله أعلم.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: لم ذَكَّر اسم الإشارة والمشار إليه مؤنث، وهو السورة، الجواب: لا نسلم أن المشار إليه مؤنث؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم، والأول باطل؛ لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث، وأما الاسم فهو ﴿الٓمٓ﴾ وهو ليس بمؤنث، نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث، لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو ﴿الٓمٓ﴾، لا الذي هو مؤنث وهو السورة.

المسألة الثالثة: اعلم أن أسماء القرآن كثيرة: **أحدها**: الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام، وقيل: فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس، واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ﴾ [ص: ٢٩] والكتاب جاء في القرآن على وجوه: **أحدها**: الفرض ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]. **وثانيها**: الحجة والبرهان ﴿فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الصافات: ١٥٧] أي: برهانكم. **وثالثها**: الأجل ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: ٤] أي: أجل. **ورابعها**: بمعنى مكاتبة السيد عبده ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النور: ٣٣] وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته، وسميت الكتيبة لاجتماعها، فسمي الكتاب كتابًا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق.

وثانيها: القرآن ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ [الإسراء: ٨٨] ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وللمفسرين فيه قولان: **أحدهما**: قول ابن عباس أن القرآن والقراءة واحد، كالخسران والخسارة واحد، والدليل عليه قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] أي: تلاوته، أي: إذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته. **الثاني**: وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل: قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، وقال سفيان بن عيينة: سمي القرآن قرآنًا لأن الحروف جُمعت فصارت كلمات، والكلمات جمعت فصارت آيات، والآيات جمعت فصارت سورًا، والسور جمعت فصارت قرآنًا، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين. فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجَمْعِية.

وثالثها: الفرقان ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، ﴿وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]. واختلفوا في تفسيره، فقيل: سمي بذلك لأن نزوله كان متفرقًا أنزله في نَيِّف وعشرين سنة، ودليله قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦] ونزلت سائر الكتب جملة واحدة، ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢]وقيل: سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل، والحلال والحرام، والمُجمَل والمُبيَّن، والمُحكَم والمؤوَّل، وقيل: الفرقان هو النجاة، وهو قول عِكرمة والسُّدي، وذلك لأن الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة، وعليه حمل المفسرون قوله: ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣].

ورابعها: الذكر، والتذكرة، والذكرى، أما الذكر فقوله: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، وفيه وجهان: **أحدهما:** أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره. **والثاني:** أنه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به، وأنه شرف لمحمد ﷺ، وأمته، وأما التذكرة فقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الحاقة: ٤٨]، وأما الذكرى فقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥].

وخامسها: التنزيل ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٢، ١٩٣].

وسادسها: الحديث ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا﴾ [الزمر: ٢٣]سماه حديثًا؛ لأن وصوله إليك حديث، ولأنه تعالى شبهه بما يُتَحدث به، فإن الله خاطب به المكلفين.

وسابعها: الموعظة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [يونس: ٥٧]وهو في الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى، والآخذ جبريل، والمستملي محمد ﷺ، فكيف لا تقع به الموعظة.

وثامنها: الحكم، والحكمة، والحكيم، والمحكم؛ أما الحكم فقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧]، وأما الحكمة فقوله: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، وأما الحكيم فقوله: ﴿يسٓ ﴿١﴾ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يس: ١-٢]وأما المحكم فقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

[معنى الحكمة:]

واختلفوا في معنى الحكمة، فقال الخليل: هو مأخوذ من الإحكام والإلزام، وقال المؤرخ: هو مأخوذ من حَكَمَة اللجام؛ لأنها تضبط الدابة، والحِكْمَة تمنع من السَّفه.

وتاسعها: الشفاء ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقوله: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧]وفيه وجهان: **أحدهما:** أنه شفاء من الأمراض. **والثاني:** أنه شفاء من مرض الكفر؛ لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض، فقال: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] وبالقرآن يزول كل شك عن القلب، فصح وصفه بأنه شفاء.

وعاشرها: الهدى، والهادي؛ أما الهدى فلقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٤، الأنعام: ٩١] ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧] وأما الهادي ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقالت الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ [الجن: ١-٢].

الحادي عشر: الصراط المستقيم: قال ابن عباس في تفسيره: إنه القرآن، وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

والثاني عشر: الحبل: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] في التفسير: إنه القرآن، وإنما سمي به لأن المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك، ومن ذلك سماه النبي ﷺ عصمة فقال: «**إنَّ هَذا القُرْآن عِصْمَة لِمَنِ اعْتَصَم بِهِ**»(١) لأنه يعصم الناس من المعاصي.

الثالث عشر: الرحمة ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢] وأي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات!

الرابع عشر: الروح ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [النحل: ٢] وإنما سمي به لأنه سبب لحياة الأرواح، وسمي جبريل بالروح ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] وعيسى بالروح ﴿أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

الخامس عشر: القصص ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ [يوسف: ٣] سمي به لأنه يجب اتباعه ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ﴾ [القصص: ١١] أي: اتبعي أثره؛ أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢].

السادس عشر: البيان، والتبيان، والمبين: أما البيان فقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، والتبيان فهو قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وأما المبين فقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [يوسف: ١].

السابع عشر: البصائر ﴿هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٠٣] أي: هي أدلة يُبصَر بها الحق تشبيهًا بالبصر الذي يرى طريق الخلاص.

الثامن عشر: الفصل ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٣، ١٤]. واختلفوا فيه، فقيل معناه القضاء، لأن الله تعالى يقضي به بين الناس بالحق، قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدي قومًا إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار، فمن جعله أمامه في الدنيا قاده إلى الجنة، ومن جعله وراءه ساقه إلى النار.

[تسميته بالنجوم:]

التاسع عشر: النجوم ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥] ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١] لأنه نزل نجمًا نجمًا.

---

(١) **ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الكبير) (٩/ ١٣٠) حديث رقم (٨٦٤٦). وعبد الرزاق في (مصنفه) (٣/ ٣٧٥) حديث رقم (٦٠١٧) كلاهما من طريق ابن عيينة، عن إبراهيم الهجري، عن أبي الأحوص، عن عبد الله بن مسعود. . فذكره موقوفًا. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٣٤٠)، وقال: رواه الطبراني، وفيه مسلم بن إبراهيم الهجري، وهو متروك.

العشرون: المثاني: ﴿مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣] قيل لأنه ثنى فيه القصص والأخبار.

تسمية القرآن نعمة وبرهانا:

الحادي والعشرون: النعمة: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١] قال ابن عباس يعني به القرآن.

الثاني والعشرون: البرهان ﴿قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٤] وكيف لا يكون برهانًا وقد عجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله.

الثالث والعشرون: البشير والنذير، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء، قال تعالى في صفة الرسل: ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال في صفة محمد ﷺ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الفتح: ٨] وقال في صفة القرآن في (حم) السجدة: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ﴾ [فصلت: ٤] يعني مبشرًا بالجنة لمن أطاع وبالنار منذرًا لمن عصى، ومن ههنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن.

الرابع والعشرون: القيِّم ﴿قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾ [الكهف: ٢] والدين أيضًا قيم ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦] والله سبحانه هو القيوم ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥- آل عمران: ٢] وإنما سمي قيمًا لأنه قائم بذاته في البيان والإفادة.

الخامس والعشرون: المهيمن ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] وهو مأخوذ من الأمين، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر في الدنيا والآخرة، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

السادس والعشرون: الهادي ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقال: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا﴾ [الجن: ٢] والله تعالى هو الهادي لأنه جاء في الخبر «النور الهادي».

السابع والعشرون: النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وفي القرآن ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٧] يعني القرآن. وسمي الرسول نورا ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] يعني محمدًا. وسمي دينه نورًا ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [الصف: ٨] وسمي بيانه نورًا ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢]. وسمي التوراة نورًا ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤]. وسمي الإنجيل نورًا ﴿وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٦] وسمي الإيمان نورًا ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الحديد: ١٢].

الثامن والعشرون: الحق: ورد في الأسماء (الباعث الشهيد الحق) والقرآن حق ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الحاقة: ٥١] فسماه الله حقًا؛ لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨] أي: ذاهب زائل.

التاسع والعشرون: العزيز ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشعراء: ٩] وفي صفة القرآن ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ﴾ [فصلت: ٤١] والنبي عزيز ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ١٢٨] والأمة عزيزة ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] فرب عزيز أنزل كتابًا عزيزًا على نبي عزيز لأمة عزيزة، وللعزيز معنيان: **أحدهما:** القاهر، والقرآن كذلك؛ لأنه هو الذي قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته. **والثاني:** أن لا يوجد مثله.

الثلاثون: الكريم ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨] واعلم أنه تعالى سمى سبعة أشياء بالكريم ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [الانفطار: ٦] إذ لا جواد أجود منه، والقرآن بالكريم، لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه، وسمى موسى كريمًا ﴿وَجَآءَهُمۡ رَسُولٞ كَرِيمٌ﴾ [الدخان: ١٧] وسمي ثواب الأعمال كريمًا ﴿فَبَشِّرۡهُ بِمَغۡفِرَةٖ وَأَجۡرٖ كَرِيمٍ﴾ [يس: ١١] وسمي عرشه كريمًا ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦] لأنه منزل الرحمة، وسمى جبريل كريمًا ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ [التكوير: ١٩] ومعناه أنه عزيز، وسمى كتاب سليمان كريمًا ﴿إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩] فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة، فإذا تمسكوا به نالوا ثوابًا كريمًا.

الحادي والثلاثون: العظيم: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] اعلم أنه تعالى سمى نفسه عظيمًا فقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وعرشه عظيما ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩] وكتابه عظيمًا ﴿وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] ويوم القيامة عظيمًا ﴿لِيَوۡمٍ عَظِيمٖ ۝٥ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [المطففين: ٥، ٦] والزلزلة عظيم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾ [القلم: ٤] والعلم عظيمًا ﴿وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ [النساء: ١١٣] وكيد النساء عظيمًا ﴿إِنَّ كَيۡدَكُنَّ عَظِيمٞ﴾ [يوسف: ٢٨] وسحر سحرة فرعون عظيمًا ﴿وَجَآءُو بِسِحۡرٍ عَظِيمٖ﴾ [الأعراف: ١١٦] وسمي نفس الثواب عظيما ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح: ٢٩] وسمى عقاب المنافقين عظيمًا ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [البقرة: ٧].

الثاني والثلاثون: المبارك: ﴿وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ﴾ [الأنبياء: ٥٠] وسمى الله تعالى به أشياء، فسمي الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مباركًا ﴿فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠] وسمى شجرة الزيتون مباركة ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ﴾ [التوبة: ٣٥] لكثرة منافعها، وسمي عيسى مباركا ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا﴾ [مريم: ٣١] وسمى المطر مباركًا ﴿وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا﴾ [ق: ٩] لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لأمة مباركة.

المسألة الرابعة: في بيان اتصال قوله: ﴿الٓمٓ﴾ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ قال صاحب الكشاف: إن جعلت ﴿الٓمٓ﴾ اسمًا للسورة ففي التأليف وجوه:

الأول: أن يكون ﴿الٓمٓ﴾ مبتدأ و ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ ثانيًا و ﴿ٱلۡكِتَٰبُ﴾ خبره والجملة خبر المبتدأ

الأول، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، وإنه الذي يستأهل أن يكون كتابًا كما تقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود، وأن يكون ﴿الٓمٓ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هذه ﴿الٓمٓ﴾ وَيَكُونَ ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ خبرًا ثانيًا أو بدلاً على أن الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك، وأن تكون هذه ﴿الٓمٓ﴾ جملة و ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ جملة أخرى وإن جعلت ﴿الٓمٓ﴾ بمنزلة الصوت كان ﴿ذَٰلِكَ﴾ مبتدأ وخبره ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف، أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله ﴿الٓمٓ ۝ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [السجدة: ٢] وتأليف هذا ظاهر.

قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾

فيه مسألتان:

المسألة الأولى: الريب قريب من الشك، وفيه زيادة، كأنه ظن سوء، تقول رابني أمر فلان إذا ظننت به سوءًا، ومنها قوله عليه السلام: «**دَعْ مَا يرِيبُك إلَى مَا لاَ يرِيبُكَ**» فإن قيل: قد يستعمل الريب في قولهم: (ريب الدهر) و(ريب الزمان) أي: حوادثه قال الله تعالى: ﴿نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطور: ٣٠] ويستعمل أيضًا في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر:

قَضَيْنَا مِنْ تِهَامَةَ كُلَّ رَيْبٍ ... وخيبَر ثمَّ أَجْمَعْنَا السّيُوفَا

قلنا: هذان قد يرجعان إلى معنى الشك؛ لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك فيه، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن، فقوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه، والمقصود أنه لا شبهة في صحته، ولا في كونه من عند الله، ولا في كونه معجزًا. ولو قلت: المراد لا ريب في كونه معجزًا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] وههنا سؤالات: **السؤال الأول**: طعن بعض الملحدة فيه فقال: إن عني أنه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه، وإن عنى أنه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه. **الجواب**: المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينبغي لمرتاب أن يرتاب فيه، والأمر كذلك؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه. **السؤال الثاني**: لم قال ههنا: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ وفي موضع آخر ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧]؟ **الجواب**: لأنهم يقدمون الأهم فالأهم، وههنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب، ولو قلت: لا فيه ريب لأوهم أن هناك كتابًا آخر حصل الريب فيه لا ههنا، كما قصد في قوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا، فإنها لا تغتال العقول كما تغتالها خمرة الدنيا السؤال الثالث: من أين يدل قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ على نفي

الريب بالكلية؟ الجواب: قرأ أبو الشعثاء ﴿لَا رَيْبٌ فِيهِ﴾ بالرفع. واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية، والدليل عليه أن قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية؛ لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية، وذلك يناقض نفي الماهية، ولهذا السر كان قولنا: (لا إله إلا الله) نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى. وأما قولنا: (لا ريب فيه) بالرفع فهو نقيض لقولنا: (ريب فيه) وهو يفيد ثبوت فرد واحد، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض.

المسألة الثانية: الوقف على ﴿فِيهِ﴾ هو المشهور، وعن نافع وعاصم أنهما وقفا على ﴿لَا رَيْبَ﴾ ولا بدّ للواقف من أن ينوي خبرًا، ونظيره قوله: ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ﴾ [الشعراء: ٥٠] وقول العرب: لا بأس، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز؛ والتقدير: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ﴿فِيهِ هُدًى﴾. واعلم أن القراءة الأولى أولى؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى، والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في حقيقة الهدى: الهدى عبارة عن الدلالة، وقال صاحب (الكشاف): الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البُغْية، وقال آخرون: الهدى هو الاهتداء والعلم. والذي يدل على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرًا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء؛ لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أثبت الهدى مع عدم الاهتداء، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال: هديته فلم يهتد، وذلك يدل على قولنا، واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة: **أولها**: وقوع الضلالة في مقابلة الهدى، قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦] وقال: ﴿لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. **وثانيها**: يقول مهدي في موضع المدح كمهتدي، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديًا مدحًا لاحتمال أنه هدي فلم يهتد. **وثالثها**: أن اهتدى مطاوع هدى؛ يقال: هديته فاهتدى، كما يقال: كسرته فانكسر، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى. **والجواب عن الأول**: أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة، فمقابل الهدى هو الإضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال، فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع. **وعن الثاني**: أن المنتفع بالهدى سمي مهديًا، وغير منتفع به لا يسمى مهديًا؛ ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم. **وعن الثالث**: أن الائتمار مطاوع

الأمر يقال: أمرته فائتمر، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه آمرًا حصول الائتمار، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيًا إلى الاهتداء، على أنه معارض بقوله: هديته فلم يهتد، ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه ليس بعلم، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم.

المسألة الثانية: المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة، إذا عرفت هذا فنقول: إن الله تعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيًا في أمور الدنيا، بل بأن يكون متقيًا فيما يتصل بالدين، وذلك بأن يكون آتيًا بالعبادات محترزًا عن المحظورات. واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى؟ فقال بعضهم: يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد، وقال آخرون: لا يدخل، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم؟ فروي عنه عليه السلام أنه قال: «**لا يَبْلُغُ العَبْدُ درجة المتقين حتى يَدَعَ ما لا بَأسَ به حَذَرًا مما به بَأسُ**» وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه. واعلم أن التقوى هي الخشية، قال في أول النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١] ومثله في أول الحج، وفي الشعراء ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [هود: ١٠٦] يعني ألا تخشون الله، وكذلك قال هود وصالح، ولوط، وشعيب لقومهم، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ [نوح: ٣] يعني اخشوه، وكذا قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ﴿وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧] ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨] واعلم أن حقيقة التقوى وإن كانت هي التي ذكرناها إلا أنها قد جاءت في القرآن، والغرض الأصلي منها الإيمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعًا: والإخلاص خامسًا: أما الإيمان فقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦] أي التوحيد ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [الحجرات: ٣] وفي الشعراء ﴿قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١١] أي ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟﴾ [الأعراف: ٩٦] أي تابوا، وأما الطاعة فقوله في النحل: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢] وفيه أيضًا: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ﴾ [النحل: ٥٢] وفي المؤمنين ﴿وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢] وأما ترك المعصية فقوله: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٨٩] أي فلا تعصوه، وأما الإخلاص فقوله في الحج: ﴿فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢] أي من إخلاص القلوب، فكذا قوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١] واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] وقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وعن ابن عباس قال عليه السلام: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ فَلْيَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ بِمَا فِي يَدَيْهِ**»

وقال علي بن أبي طالب: التقوى ترك الإصرار على المعصية، وترك الاغترار بالطاعة. قال الحسن: التقوى أن لا تختار على الله سوى الله، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله. وقال إبراهيم بن أدهم: التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبًا. ولا الملائكة في أفعالك عيبًا ولا ملك العرش في سرك عيبًا. وقال الواقدي: التقوى أن تزين سِرَّك للحق كما زينت ظاهرك للخلق، ويقال: التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك، ويقال: المتقي من سلك سبيل المصطفى، ونبذ الدنيا وراء القفا، وكلف نفسه الإخلاص والوفا، واجتنب الحرام والجفا، ولو لم يكن للمتقي فضيلة إلا ما في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ كفاه؛ لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]ثم قال ههنا في القرآن: إنه هدى للمتقين، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس، فمن لا يكون متقيًا كأنه ليس بإنسان.

المسألة الثالثة: في السؤالات:

السؤال الأول: كون الشيء هدى ودليلاً لا يختلف بحسب شخص دون شخص، فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط؟ وأيضًا فالمتقي مهتدي، والمهتدي لا يهتدي ثانيًا والقرآن لا يكون هدى للمتقين. **الجواب:** القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع، وعلى دينه وصدق رسوله، فهو أيضًا دلالة للكافرين. إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحًا ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٥]وقال: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ [يس: ١١]وقد كان عليه السلام منذرًا لكل الناس، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بإنذاره. وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود فهذا السؤال زائل عنه، لأن كون القرآن موصلاً إلى المقصود ليس إلا في حق المتقين. **السؤال الثاني:** كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير؛ ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً إلى الخوارج. لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه؛ ولأنا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءًا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد، فكيف يكون هدى؟

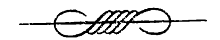
الجواب: أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع صار كله هدى. **السؤال الثالث:** كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه، فإذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وفي معرفة النبوة، ولا شك أن هذه المطالب أشرف المطالب، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الإطلاق؟

الجواب: ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلق لا يقتضي العموم، فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة، فثبت أن المطلق لا يفيد العموم.

السؤال الرابع: الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح إلى حيث بين غيره، والقرآن ليس كذلك، فإن المفسرين ما يذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالاً كثيرة متعارضة، وما يكون كذلك لا يكون مبينًا في نفسه فضلاً عن أن يكون مبينًا لغيره، فكيف يكون هدى؟ قلنا: من تكلم في التفسير بحيث يورد الأقوال المتعارضة، ولا يرجح واحدًا منها على الباقي يتوجه عليه هو هذا السؤال، وأما نحن فقد رجحنا واحدًا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال.

المسألة الرابعة: قال صاحب (الكشاف): محل ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ الرفع؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (لذلك) أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرًا عنه، ويجوز أن ينصب على الحال، والعامل فيه الإشارة، أو الظرف، والذي هو أرسخ عرقًا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحًا، وأن يقال: إن قوله: ﴿الٓمٓ﴾ جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ جملة ثانية، و ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ثالثة و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نَسَق، وذلك لمجيئها متآخية آخذًا بعضها بعنق بعض، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرًا إلى الثالثة والرابعة.

بيانه: أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدي، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقينًا لا يحوم الشك حوله، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هادٍ، وإيراده مُنَكَّرًا.



قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾

اعلم أن فيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ إما موصول بالمتقين على أنه صفة مجرورة، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعني الذين يؤمنون، أو هم الذين، وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بـ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ [البقرة: ٥] فإذا كان موصولاً كان الوقف على المتقين حسنًا غير تام، وإذا كان منقطعًا كان وقفًا تامًا.

المسألة الثانية: قال بعضهم: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين؛ وذلك لأن المتقي هو الذي يكون فاعلاً للحسنات وتاركًا للسيئات، أما الفعل فإما أن يكون فعل القلب وهو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ وإما أن يكون فعل الجوارح، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة؛ لأن العبادة أما أن تكون بدنية وأجَلُّها الصلاة، أو مالية، وأجَلُّها الزكاة؛ ولهذا سمى الرسول عليه السلام: «**الصَّلاَةُ عِمَادُ الدِّينِ، والزَّكَاةُ قَنْطَرَةُ الإِسْلام**» وأما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. والأقرب أن لا تكون هذه الأشياء تفسيرًا لكونهم متقين؛ وذلك لأن كمال السعادة لا يحصل إلا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي، فالترك هو التقوى، والفعل إما فعل القلب، وهو الإيمان، أو فعل الجوارح، وهو الصلاة والزكاة؛ وإنما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الإيمان والصلاة والزكاة، لأن القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة، واللوح يجب تطهيره أولاً عن النقوش الفاسدة، حتى يمكن إثبات النقوش الجيدة فيه، وكذا القول في الأخلاق، فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي، ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي.

المسألة الثالثة: قال صاحب الكشاف: الإيمان إفعال من الأمن، ثم يقال آمنه إذا صدقه، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة، وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى (أقر وأعترف) وأما ما حكى أبو زيد: ما آمنت أن أجد صحابة أي: ما وثقت، فحقيقته صرت ذا أمن، أي: ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ أي: يعترفون به أو يثقون بأنه حق. وأقول: اختلف أهل القبلة في مسمى الإيمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق أربع:

الفرقة الأولى: الذين قالوا: الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية، وأهل الحديث. أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقليًا أو نقليًا من الكتاب والسنّة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيرًا كان أو كبيرًا. فقالوا مجموع هذه

الأشياء هو الإيمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق؛ إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله، فالإيمان المُعدَّى بالباء يجري على طريقة أهل اللغة، أما إذا ذكر مطلقًا غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق إلى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه: **أحدها:** أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات، وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد. **وثانيها:** أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل، وهو قول أبي علي وأبي هاشم. **وثالثها:** أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد، وهو قول النظام، ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنًا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها. وأما أهل الحديث فذكروا وجهين: **الأول:** أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيمانًا إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة. وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر، ثم كل معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئًا من الطاعات إيمانًا ما لم توجد المعرفة والإقرار، ولا شيئًا من المعاصي كفرًا ما لم يوجد الجحود والإنكار؛ لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب. **الثاني:** زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئًا من الفرائض فقد انتقص إيمانه، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه، ومنهم من قال: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل.

الفرقة الثانية: الذين قالوا: الإيمان بالقلب واللسان معًا، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب **الأول:** أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء، ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين: **أحدهما:** اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة، فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادًا تقليديًا أو كان علمًا صادرًا عن الدليل وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال. **وثانيهما:** اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا؟ قال بعض المتكلمين: هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال، ثم أنه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جَرَم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف. وقال أهل الإنصاف: المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالمًا بالعلم أو عالمًا لذاته وبكونه مرئيًا أو غيره لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان. **القول الثاني:** أن الإيمان هو التصديق بالقلب

واللسان معًا، وهو قول بشر بن عتاب المريسي، وأبي الحسن الأشعري، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس. **القول الثالث:** قول طائفة من الصوفية: الإيمان إقرار باللسان، وإخلاص بالقلب.

الفرقة الثالثة: الذين قالوا: الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين: **أحدهما:** أن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب، حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يُقرَّ به فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان. أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان. وحكى الكعبي عنه: أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ. **وثانيهما:** أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي.

الفرقة الرابعة: الذين قالوا: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وهم فريقان: **الأول:** أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط، لكن شرط كونه إيمانًا حصول المعرفة في القلب، فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللساني إيمانًا، لا أنها داخلة في مسمى الإيمان، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي، وإن كان الكعبي قد أنكر كونه قولاً لغيلان. **الثاني:** أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان، وهو قول الكرامية، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة، فهذا مجموع أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع. والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول: أن من قال العالَم مُحْدَث فليس مدلول هذه الألفاظ كون العالَم موصوفًا بالحدوث، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثًا، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرًا واحدًا يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول، ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم؛ لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به، فعلمنا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني. بقي ههنا بحث لفظي وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني؟ وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة:

القيد الأول: أن الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه: **الأول:** أنه كان في أصل اللغة للتصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلمًا بغير كلام العرب، وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيًا. **الثاني:** أن الإيمان أكثر الألفاظ دورانًا على ألسنة

المسلمين فلو صار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى، ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع. **الثالث:** أجمعنا على أن الإيمان المعدَّى بحرف الباء مبقي على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدَّى كذلك. **الرابع:** أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، **الخامس:** أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكرارًا. **السادس:** أنه تعالى كثيرًا ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي؛ قال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]. واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] من ثلاثة أوجه: **أحدهما:** أن القصاص إنما يجب على القاتل المتعمد ثم أنه خاطبه بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فدل على أنه مؤمن. **وثانيها:** قوله: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذه الأخوة ليست إلا أخوة الإيمان؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. **وثالثها:** قوله: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] وهذا لا يليق إلا بالمؤمن، ومما يدل على المطلوب قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال: ٧٢] هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عِظَم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل: ٢٨] وقوله: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال: ٧٢] ومع هذا جعلهم مؤمنين، ويدل أيضًا عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنبًا وليس كذلك قولنا: هب أنه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة.

القيد الثاني: أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] نفي كونهم مؤمنين، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي.

القيد الثالث: أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق؛ لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنًا.

القيد الرابع: ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عزّ وجلّ؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالمًا لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد

وأمثاله شرطًا معتبرًا في تحقيق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا. فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان، فإن قال قائل: ههنا صورتان: **الصورة الأولى:** من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة؛ فههنا إن حكمتم أنه مؤمن فقد حكمتم بأن الإقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان، وهو خرق للإجماع، وإن حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ في قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ» وهذا قلب طافح بالإيمان، فكيف لا يكون مؤمنًا؟ **الصورة الثانية:** من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها؛ فإن قلتم إنه مؤمن فهو خرق للإجماع، وإن قلتم ليس بمؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ في قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الإِيمَانِ» ولا ينتفي الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق.

والجواب: أن الغزالي منع من هذا الإجماع في الصورتين، وحكم بكونهما مؤمنين، وأن الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان.

المسألة الرابعة: قيل: (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل، كالصوم بمعنى الصائم، والزور بمعنى الزائر، ثم في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ قولان: **الأول:** وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني أن قوله: ﴿بِٱلْغَيْبِ﴾ صفة المؤمنين، معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون. ونظيره قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢] ويقول الرجل لغيره: نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقًا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

والثاني: وهو قول جمهور المفسرين أن الغيب هو الذي يكون غائبًا عن الحاسة. ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه دليل. فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع، فإن في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببًا لاستحقاق الثناء العظيم. واحتج أبو مسلم على قوله بأمور: **الأول:** أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] إيمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه، وأنه غير جائز. **الثاني:** لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم إطلاق القول بأن الإنسان يعلم الغيب، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور. **الثالث:** لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه الحضور، فعلى هذا لا يجوز

إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته، فقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة، وذلك غير جائز؛ لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الأصل، أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور.

والجواب عن الأول: أن قوله: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة، وهو جائز كما في قوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] وعن الثاني: أنه لا نزاع في أنا نؤمن بالأشياء الغائبة عنا، فكان ذلك التخصيص لازمًا على الوجهين جميعًا. فإن قيل أفتقولون: العبد يعلم الغيب أم لا؟ قلنا قد بينا أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه، أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن تقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة.

وعن الثالث: لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد. ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته. والله أعلم.

المسألة الخامسة: قال بعض الشيعة: المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر، أما القرآن فقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [النور: ٥٥]، وأما الخبر فقوله عليه السلام: **«لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدنيا إلا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليومَ حتى يَخرجَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي وكنيته كنيتي يَمْلأُ الأَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا»**(١) واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل.

المسألة السادسة: ذكروا في تفسير إقامة الصلاة وجوهًا: **أحدها**: أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العود إذا قومه. **وثانيها**: أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ﴾ [المعارج: ٣٤] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمۡ قَآئِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٣] من قامت السوق إذا نفقت، وإقامتها نَفاقُها؛ لأنها إذا حوفظ عليها

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (المهدى) (٤/ ١٨٣١) حديث رقم (٤٢٨٢). والترمذي في كتاب (الفتن)، باب (ما جاء في المهدي) (٤/ ٤٣٨) حديث رقم (٢٢٣٠/ ٢٢٣١). وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٧٦) جميعًا من طريق عاصم به. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

كانت كالشيء النافق الذي تتوجه إليه الرغبات، وإذا أضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه. **وثالثها:** أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور من قولهم: قام بالأمر، وقامت الحرب على ساقها، وفي ضده: قعد عن الأمر، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتثبط. **ورابعها:** إقامتها عبارة عن أدائها، وإنما عبر عن الأداء بالإقامة؛ لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود، وقالوا: سبح إذا صلى، لوجود التسبيح فيها، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ﴾[الصافات: ١٤٣] واعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه من الثناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها؛ ولذلك فإن القيِّمَ بأرزاق الجند إنما يوصف بكونه قَيِّمًا إذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص؛ ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم؛ لأنه يجب دوام وجوده؛ ولأنه يديم إدرار الرزق على عباده.

المسألة السابعة: ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوهًا:

أحدها: أنها الدعاء قال الشاعر:

وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنِّهَا وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارتَسَم[1]

وثانيها: قال الخارزنجي. اشتقاقها من الصِّلى، وهي النار، من قولهم: صليت العصا إذا قومتها بالصلى، فالمصلي كأنه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار. **وثالثها:** أن الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى: ﴿تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [الغاشية: ٤] ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[المسد: ٣] وسمي الفرس الثاني من أفراس المسابقة مصليًا. **ورابعها:** قال صاحب (الكشاف): الصلاة فَعْلَة من (صلى) كالزكاة من (زكى) وكتبتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صَلَّى حرك الصلوين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، وقيل الداعي مصلي تشبيهًا له في تخشعه بالراكع والساجد، وأقول ههنا بحثان:

الأول: إن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب (الكشاف) يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانًا على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصِّلْوَين من أبعد الأشياء اشتهارًا فيما بين أهل النقل، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم إنه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزًا، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا هذا؛ لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان أخر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلاً بإجماع المسلمين علمنا أن

---

(١) هذا البيت ضمن قصيدة للشاعر الأعمش، وقد ترجمنا له سابقًا.

الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل.

الثاني: الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضًا مفتتحة بالتحريم، مختتمة بالتحليل، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل. لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة؛ لأنه الذي يقف الفلاح عليه؛ لأنه عليه السلام لما بين للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال رسول الله ﷺ: «**أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ**».

المسألة الثامنة: الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] أي: حظكم من هذا الأمر، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره، ثم قال بعضهم: الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل، وهو باطل؛ لأن الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال: ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤] فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن إنفاقه. وقال آخرون: الرزق هو ما يملك وهو أيضًا باطل؛ لأن الإنسان قد يقول: اللهم ارزقني ولدًا صالحًا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة، ويقول: اللهم ارزقني عقلاً أعيش به وليس العقل بمملوك، وأيضًا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك. وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه، فقال أبو الحسين البصري: الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به، فإذا قلنا: قد رزقنا الله تعالى الأموال، فمعنى ذلك أنه مكننا من الانتفاع بها، وإذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالاً فإنا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص، وإذا سألناه أن يرزق البهيمة فإنَّا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص، وإنما تكون به أخص إذا مكنها من الانتفاع به، ولم يكن لأحد أن يمنعها من الانتفاع به، واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا: الحرام لا يكون رزقًا. وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقًا، فحجة الأصحاب من وجهين: **الأول:** أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظًا ونصيبًا، فوجب أن يكون رزقًا له. **الثاني:** أنه تعالى قال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة، فوجب أن يقال: إنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئًا. أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى، أما الكتاب فوجوه: **أحدها:** قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ مدحهم على الإنفاق مما رزقهم الله تعالى، فلو كان الحرام رزقًا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام، وذلك باطل بالاتفاق. **وثانيها:** لو كان الحرام رزقًا لجاز أن ينفق الغاصب منه، لقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة: ٢٥٤] وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده، فدل على أن الحرام لا يكون رزقًا. **وثالثها:** قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩] فبين أن من حرم رزق الله فهو مفترٍ على الله، فثبت أن الحرام لا يكون رزقًا، وأما السنة فما رواه أبو الحسين في كتاب (الغرر) بإسناده عن صفوان بن أمية قال: كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاءَ

عَمْرُو بْنُ قُرَّةَ فَقَالَ له يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيَّ الشِّقْوَةَ فَلا أَرَانِي أُرْزَقُ إِلاَّ مِنْ دُفِّي بِكَفِّي فَأْذَنْ لِي فِي الْغِنَاءِ من غَيْرِ فَاحِشَةٍ، فَقَالَ عليه السلام: «**لاَ إِذْنَ لَكَ وَلاَ كَرَامَةَ وَلاَ نِعْمَةَ كَذَبْتَ أَيْ عَدُوَّ اللَّهِ لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ رزقًا طَيِّبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ حَلاَلِهِ، أَمَا إِنَّكَ لو قُلْتَ بَعْدَ هَذِهِ المقدّمة شيئًا ضَرَبْتُكَ ضَرْبًا وَجِيعًا**» وأما المعنى فإن الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه منه والانتفاع به، مَن مَنَع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال إنه رَزَقه إياه، ألا ترى أنه لا يقال: إن السلطان قد رزق جنده مالاً قد منعهم من أخذه، وإنما يقال: إنه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وإن كان الكل من الله، لكنه كما يقال: يا خالق المحدثات والعرش والكرسي، ولا يقال: يا خالق الكلاب والخنازير، وقال: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] فخص اسم العباد بالمتقين، وإن كان الكفار أيضًا من العباد، وكذلك ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقًا أيضًا، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا؛ لأن قوله عليه السلام: «**فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ**» صريح في أن الرزق قد يكون حرامًا، وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقًا أم لا؟ ولا مجال للدلائل العقلية في الألفاظ، والله أعلم.

المسألة التاسعة: أصل الإنفاق إخراج المال من اليد، ومنه نفق المبيع نفاقًا إذا كثر المشترون له، ونفقت الدابة إذا ماتت أي: خرج روحها، ونافقاء: الفأرة لأنها تخرج منها، ومنه النفق في قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣٥].

المسألة العاشرة: في قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ فوائد: **أحدها**: أدخل (من) التبعيضية صيانة لهم، وكفى عن الإسراف والتبذير المنهي عنه. **وثانيها**: قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به. **وثالثها**: يدخل في الإنفاق المذكور في الآية الإنفاق الواجب والإنفاق المندوب، والإنفاق الواجب أقسام: **أحدها**: الزكاة وهي قوله في آية الكنز: ﴿وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]. **وثانيها**: الإنفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته. **وثالثها**: الإنفاق في الجهاد. وأما الإنفاق المندوب فهو أيضًا إنفاق لقوله: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [المنافقون: ١٠] وأراد به الصدقة لقوله بعده: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠] **فكل هذه الإنفاقات داخلة تحت الآية؛ لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح.**

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤﴾

اعلم أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] عام يتناول كل من آمن بمحمد ﷺ، سواء كان

قبل ذلك مؤمنًا بموسى وعيسى عليهما السلام، أو ما كان مؤمنًا بهما، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض؛ لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله، فلما كانت هذه السورة مدنية، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢-٣] فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول: كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨] ثم تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام، ثم نقول:

أما قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق، فإذا قلنا: فلان آمن بكذا، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى، فالمراد بالإيمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بدّ معه من المعرفة؛ لأن الإيمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكن كاذبًا فهو إلى الذم أقرب.

المسألة الثانية: المراد من إنزال الوحي وكون القرآن مُنزَلاً، ومَنزُلاً، ومنزولاً به أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به، وهذا كما يقال: نزلت رسالة الأمير من القصر، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفل. وقوله الأمير لا يفارق ذاته، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه، ويقال: فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر. فإن قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم؟ قلنا: يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعًا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه، ويجوز أن يخلق الله أصواتًا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علمًا ضروريًا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ هذا الإيمان واجب؛ لأنه قال في آخره: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحًا، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد ﷺ على سبيل التفصيل؛ لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علمًا وعملاً إلا إذا علمه على سبيل التفصيل؛ لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية،

فإن تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد ﷺ على سبيل التفصيل غير واجب على العامة، وأما قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد، والإيمان به واجب على الجملة؛ لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل، بل إن عرفنا شيئًا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل.

وأما قوله: ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الآخرة صفة الدار الآخرة، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا، وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة.

المسألة الثانية: اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكًّا فيه، فلذلك لا يقول القائل: تيقنت وجود نفسي، وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك، ويقال ذلك في العلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريًّا أو استدلاليًّا، فيقول القائل: تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالاضطرار، ويقول: تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء.

المسألة الثالثة: أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط، بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة والكافرين النار. روي عنه عليه السلام أنه قال: «**يا عَجَبًا كل العَجَب من الشَّاك في الله وَهو يَرَى خَلْقَهُ، وعَجَبًا مِمن يَعْرِفُ النَّشْأَةَ الأولى ثم يُنْكِر النَّشْأَة الآخرة، وَعَجَبًا ممن يُنْكِر البَعْثَ والنُّشور، وهو في كلِّ يوم وليلة يموت ويَحْيَا** -يعني: النوم واليقظة- **وَعَجَبًا ممن يُؤْمِن بالجَنَّةِ، وَمَا فِيها مِنَ النَّعِيم، ثُمَّ يَسْعَى لِدَارِ الغُرورِ؛ وَعَجَبًا مِنَ المُتَكَبِر الفَخُورِ، وهو يَعْلَم أنَّ أَوَّلَهُ نُطْفَةٌ مَذِرَةٌ، وآخِرَه جِيفَة قَذرة**».

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة: **أحدها**: أن ينوي الابتداء بـ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣] وذلك لأنه لما قيل: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول: ما السبب في اختصاص المتقين بذلك؟ فوقع قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ جوابًا عن هذا السؤال، كأنه قيل: الذي يكون مشتغلاً بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بدّ وأن يكون على هدى من ربه. **وثانيها**: أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعًا ﴿لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ ثم يقع الابتداء من قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ كأنه قيل: أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه

الصفات مختصين بالهدى؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً. **وثالثها:** أن يجعل الموصول الأول صفة المتقين ويرفع الثاني على الابتداء و ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ خبره، ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضًا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله ﷺ وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى.

المسألة الثانية: معنى الاستعلاء في قوله: ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾ بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه؛ حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه، ونظيره (فلان على الحق، أو على الباطل) وقد صرحوا به في قولهم: (جعل الغواية مركبًا، وامتطى الجهل) وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل؛ لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولاً، ومدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيًا، وذلك واجب على المكلف؛ لأنه إذا كان متشددًا في الدين خائفًا وجلا فلا بدّ من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله، ويتأمل حاله فيهما فإذا حرس نفسه عن الإخلال كان ممدوحًا بأنه على هدى وبصيرة، وإنما نكر ﴿هُدًى﴾ ليفيد ضربًا مبهمًا لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره، كما يقال: لو أبصرت فلانًا لأبصرت رجلاً. قال عون بن عبد الله: الهدى من الله كثير، ولا يبصره إلا بصير، ولا يعمل به إلا يسير. ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء، ولا يهتدى بها إلا العلماء.

المسألة الثالثة: في تكرير ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضًا، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين. فإن قيل: فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٩] قلنا: قد اختلف الخبران هنا؛ فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثَمَّتَ فإنهما متفقان؛ لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل.

المسألة الرابعة: ﴿هُمُ﴾ فصل وله فائدتان: **إحداهما:** الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة. **وثانيتهما:** حصر الخبر في المبتدأ، فإنك لو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان، أما لو قلت: الإنسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان.

المسألة الخامسة: معنى التعريف في ﴿ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بَلَغَكَ أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا بَلَغَكَ أن إنسانًا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو؟ فقيل زيد التائب، أي: هو الذي أخبرت بتوبته، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم، كما تقول لصاحبك: هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام؟ إن زيدًا هو هو.

المسألة السادسة: المفلِج الظافر بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه، والمفلح بالجيم مثله، والتركيب دال على معنى الشق والفتح، ولهذا سمي الزراع فلاحًا، ومشقوق الشفة السفلى أفلح، وفي المثل (الحديد بالحديد يفلح) وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علمًا وعملاً بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام، لأن ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات.

المسألة السابعة: هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه، والمرجئة من وجه آخر. أما الوعيدية فمن وجهين: **الأول:** أن قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ يقتضي الحصر، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحًا، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة. **الثاني:** أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هي فعل الإيمان والصلاة والزكاة، فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح، فوجب أن لا يحصل الفلاح. أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحًا وإن زنى وسرق وشرب الخمر، وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة، إذ لا قائل بالفرق. **والجواب:** أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان، ثم الجواب عن قول الوعيدية: أن قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ يدل على أنهم الكاملون في الفلاح، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح، ونحن نقول بموجبه، فإنه كيف يكون كاملاً في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب، بل يجوز له أن يكون خائفًا منه، وعن الثاني: أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى. والجواب عن قول المرجئة: أن وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي، واتقاء ترك الواجبات، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾

اعلم أن في الآية مسائل نحوية، ومسائل أصولية، ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى.

أما قوله: ﴿إِنَّ﴾:

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن ﴿إِنَّ﴾ حرف والحرف لا أصل له في العمل، لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى، وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة، وفيه مقدمات: **المقدمة الأولى:** في بيان المشابهة، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى، أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال، ويدخلها نون الوقاية نحو إنني

وكأنني، كما يدخل على الفعل نحو: أعطاني وأكرمني، وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر، كما أنك إذا قلت: قام زيد، فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم. **المقدمة الثانية:** أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناءً على الدوران. **المقدمة الثالثة:** في أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر؟ وتقريره أن يقال: إنها لما صارت عاملة فإما أن ترفع المبتدأ والخبر معًا، أو تنصبهما معًا، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس، والأول باطل؛ لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول ﴿إِنَّ﴾ عليهما مرفوعين، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر ألبتة، ولأنها أعطيت عمل الفعل، والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الأصل، والقسم الثاني: أيضًا باطل؛ لأن هذا أيضًا مخالف لعمل الفعل، لأن الفعل لا ينصب شيئًا مع خلوه عما يرفعه. والقسم الثالث: أيضًا باطل، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع. ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع: وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر. وهذا مما ينبه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل لا أصلية؛ لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض.

المسألة الثانية: قال البصريون: هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر، وقال الكوفيون: لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعًا به قبل ذلك. حجة البصريين: أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه، والفعل له تأثير في الرفع والنصب، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك. وحجة الكوفيين من وجهين: **الأول:** أن معنى الخبرية باقٍ في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف، فهذه مقدمات ثلاثة: **إحداها:** قولنا: الخبرية باقية، وذلك ظاهر؛ لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسندًا إلى المبتدأ، وبعد دخول حرف (إن) عليه فذاك الإسناد باقٍ. **وثانيها:** قولنا: الخبرية ههنا مقتضية للرفع: وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول (إن) مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءًا من المقتضي؛ لأن العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع، لأن المقتضي بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل. **وثالثها:** قولنا: الخبرية أولى بالاقتضاء، وبيانه من وجهين: **الأول:** أن كونه خبرًا وصف حقيقي قائم بذاته، وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما. **الثاني:** أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندًا إلى الغير، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي، فإنه ليس فيه إسناد، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل، فإذا ثبت ذلك

كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل. ورابعها: لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعًا؛ لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف، فيعد وجود هذا الحرف - لو أسند هذا الحكم إليه - لكان ذلك تحصيلاً للحاصل، وهو محال. الوجه الثاني: أن سيبويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة، والضرورة تندفع بإعمالها في الاسم، فوجب أن لا يعملها في الخبر.

المسألة الثالثة: روى الأنباري أن الكِنْدِي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد في كلام العرب حشوا، أجد العرب تقول: عبد الله قائم، ثم تقول إن عبد الله قائم، ثم تقول إن عبد الله لقائم، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه. واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جوابًا لسؤال السائل بأن قال إنا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جوابًا للقسم نحو: والله إن زيدًا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۝٨٣ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٣، ٨٤] وقوله في أول السورة: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ﴾ [الكهف: ١٣] وقوله: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٦] وقوله: ﴿قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٦] وقوله: ﴿وَقُلْ إِنِّىٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الحجر: ٨٩] وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي ﷺ بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه، وعليه قوله: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] وقوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٤] وفي قصة السحرة ﴿إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٥] إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله: ﴿ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [طه: ٧١ الشعراء: ٤٩] وقال عبد القاهر: والتحقيق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يُحتَج هناك إلى (إن) وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف، ولذلك تراها تزداد حسنًا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نُواس:

عَلَيكَ بِاليَأسِ مِنَ النّاسِ ... إِنَّ على نفسِك في اليأسِ

وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس. وأما جعلها مع اللام جوابًا للمنكِر في قولك: (إن زيدًا لقائم) فجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد، وكما يحتمل أن يكون الإنكار من السامع احتمل أيضًا أن يكون من الحاضرين. واعلم أنها قد تجيء إذا ظن المتكلم في الذي وجد أنه لا يوجد مثل قولك: إنه كان مني إليه إحسان فعاملني بالسوء، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي

توهمت، وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران: ٣٦] وكذلك قول نوح عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِى كَذَّبُونِ﴾ [الشعراء: ١١٧].

أما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد ﷺ أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد. أما القسم الأول: وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن، ومن لم يصدقه في ذلك، فإما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض، فذلك هو الكافر، فإذن الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به، ومثاله من أنكر وجود الصانع، أو كونه عالمًا قادرًا مختارًا أو كونه واحدًا أو كونه منزهًا عن النقائص والآفات، أو أنكر نبوة محمد ﷺ أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد ﷺ كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر، فذلك يكون كافرًا؛ لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه. فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالمًا بالعلم أو لذاته وأنه مرئي أو غير مرئي، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان فلا يكون موجبًا للكفر، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة، ولنقل ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا إنكارها موجبًا للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا نكفر أرباب التأويل. وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه. فهذا قولنا في حقيقة الكفر. فإن قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول ﷺ فيما علم بالضرورة مجيئه به، قلنا: هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرًا لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه، ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى، لأنه لا سبيل إلى الاطلاع، بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارًا للأحكام الشرعية، وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب، فإن الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم

الشرع يفرع الأحكام عليها، لا أنها في أنفسها كفر، فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب، والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والأخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدمًا على ذلك الإخبار، إذا عرفت هذا فنقول: احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماضٍ مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ أو ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] على أن كلام الله مُحدَث سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئًا آخر. قالوا: لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقًا إلا إذا كان مسبوقًا بالمخبر عنه، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقًا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديمًا فيجب أن يكون محدثًا، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين: **الأول**: أن الله تعالى كان في الأزل عالمًا بأن العالم سيوجد، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علمًا بأنه قد حدث في الماضي، ولم يلزم حدوث علم الله تعالى، فلم لا يجوز أيضًا أن يقال: إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبرًا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرًا عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى. **الثاني**: أن الله تعالى قال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧] فلما دخلوا المسجد لا بدّ وأن ينقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله؟ أجاب المستدل أولاً عن السؤال الأول فقال: عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلاً لا علمًا، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة. وعن الثاني: أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة، فقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد، فنظيره في مسألتنا أن يقال: إن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافًا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلاً في الأزل وهذا هو المقصود، أجاب القائلون بالقدم بأنا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلاً في الأزل أو ما كان، فإن لم يكن حاصلاً في الأزل كان ذلك تصريحًا بالجهل. وذلك كفر، وإن قلنا إنه كان حاصلاً فزواله يقتضي زوال القديم، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره، ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر؛ لأن كثيرًا من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من

ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول ﷺ فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء، فإذا قال: (إن الناس يؤذونني) فَهِم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين، وإما لأجل أن التكلم بالعام لإرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقرونًا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول ﷺ، فلا جرم حسن ذلك، وأقصى ما في الباب أن يقال: لو وُجِدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف؛ لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الأمارات المفيدة للظن فضلاً عن القطع، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف، والله أعلم. ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال: إن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله: إن الذين كفروا يؤمنون، وقوله: إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم، فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الإيمان عن واحد منهم؛ لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الإيمان، فثبت أن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم. **والجواب:** أن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ صيغة الجمع وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أيضًا صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذٍ يعود الكلام المذكور.

المسألة الرابعة: اختلف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ فقال قائلون: إنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما. وقال آخرون: بل المراد قوم من المشركين، كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة، ونظيره ما قال الله تعالى: ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٤-٥] وكان عليه السلام حريصًا على أن يؤمن قومه جميعًا؛ حيث قال الله تعالى له: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦] وقال: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك، فإن اليأس إحدى الراحتين.

أما قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف) ﴿سَوَآءٌ﴾ اسم بمنعى الاستواء وصف به كما يوصف

بالمصادر ومنه قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤] ﴿فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠] بمعنى مستوية، فكأنه قيل إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه.

المسألة الثانية: في ارتفاع سواء قولان: **أحدهما:** أن ارتفاعه على أنه خبر لإن و﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ في موضع الرفع به على الفاعلية، كأنه قيل، إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه كما تقول: إن زيدًا مختصم أخوه وابن عمه. **الثاني:** أن تكون أنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدمًا، بمعنى سواء عليهم إنذارك وعدمه والجملة خبر لإن. واعلم أن الوجه الثاني أولى؛ لأن (سواء) اسم، وتنزيله بمنزلة الفعل يكون تركًا للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز، وإذا ثبت هذا فنقول: من المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدم الإنذار بالاستواء، فوجب أن يكون سواء خبرًا فيكون الخبر مقدمًا. وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز، ونظيره قوله تعالى: ﴿سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ [الجاثية: ٢١] وروى سيبويه قولهم: (تميمي أنا)، (ومشنوء من يشنؤك). أما الكوفيون فإنهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين: **الأول:** المبتدأ ذات، والخبر صفة، والذات قبل الصفة بالاستحقاق، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسًا على توابع الإعراب والجامع التبعية المعنوية. **الثاني:** أن الخبر لا بدّ وأن يتضمن الضمير، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر، وأنه غير جائز؛ لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به إلى أمر معلوم، فقبل العلم به امتنعت الإشارة إليه، فكان الإضمار قبل الذكر محالاً، أجاب البصريون على الأول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى، لا أن يكون واجبًا وعن الثاني: أن الإضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب، كقولهم: (في بيته يؤتى الحكم) قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧] وقال زهير(١):

مَن يَلقَ يومًا على عِلاتِهِ هَرِمًا ... يَلقَ السَّماحَةَ مِنه والنَّدَى خُلُقا

والله أعلم.

المسألة الثالثة: اتفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه، لأن من قال: خرجَ ضرَبَ لم يكن آتيًا بكلام منتظم، ومنهم من قدح فيه بوجوه: **أحدها:** أن قوله: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ فعل وقد أخبر عنه بقوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ ونظيره قوله: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا ٱلْءَايَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ

---

(١) هو زُهَير بن أبي سُلمَى (؟ - ١٣ ق. هـ/ ؟ - ٦٠٩ م) زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، من مُضرَ. حكيم الشعراء في الجاهلية، وفي أئمة الأدب من يفضّله على شعراء العرب كافة. قال ابن الأعرابي: كان لزهير من الشعر ما لم يكن لغيره، كان أبوه شاعرًا، وخاله شاعرًا، وأخته سلمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة. ولد في بلاد مُزَينة بنواحي المدينة، وكان يقيم في الحاجر (من ديار نجد)، واستمر بنوه فيه بعد الإسلام. قيل: كان ينظم القصيدة في شهر، وينقحها ويهذبها في سنة، فكانت قصائده تسمّى (الحوليات)، أشهر شعره معلقته التي مطلعها:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم

ويقال: إن أبياته في آخرها تشبه كلام الأنبياء. (الأعلام) للزركلي (٣/ ٥٢).

﴿حِينٍ﴾ [يوسف: ٣٥] فاعل (بدا) هو (ليسجننه). **وثانيها:** أن المخبر عنه بأنه فعل لا بدّ وأن يكون فعلاً، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل: المخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة، وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا: المخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلاً بل اسمًا كان هذا الخبر كذبًا، والتحقيق أن المخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسمًا أو لا يكون، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبًا؛ لأن الاسم لا يكون فعلاً، وإن كان فعلاً فقد صار الفعل مخبرًا عنه. **وثالثها:** أنا إذا قلنا: الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يخبر عنه، والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسمًا لزم أنا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا خطأ، وإن كان فعلاً صار الفعل مخبرًا عنه، ثم قال هؤلاء: لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر. أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل، فلا جرم كان التقدير: سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك، فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بدّ وأن يكون لفائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ، فما تلك الفائدة ههنا؟ قلنا: قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك؛ لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار واللجاج والإعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم ألبتة رجاء القبول بوجه. وقبل ذلك ما كانوا كذلك، ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله، ولما قال: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت، فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك.

المسألة الرابعة: قال صاحب (الكشاف): (الهمزة) و(أم) مجردتان لمعنى الاستفهام، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسًا. قال سيبويه: جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء.

المسألة الخامسة: في قوله: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ ست قراءات: إما بهمزتين محققتين بينهما ألف، أو لا ألف بينهما، أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بينَ بينَ بينهما ألف، أو لا ألف بينهما، وبحذف حرف الاستفهام، وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرىء (قَدَ أفْلَحَ). فإن قيل: فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفًا؟ قال صاحب (الكشاف): هو لاحن خارج عن كلام العرب.

المسألة السادسة: الإنذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي، وإنما ذكر الإنذار دون البشارة؛ لأن تأثير الإنذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة؛ لأن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الإنذار أولى.

أما قوله: ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبرًا (لإن) والجملة قبلها اعتراض.

المسألة الثانية: احتج أهل السنّة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله: ﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [ياس: ٧]، وقوله: ﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا﴾ [المدثر: ١١]، إلى قوله: ﴿سَأُرۡهِقُهُۥ صَعُودًا﴾ [المدثر: ١٧]، وقوله: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ﴾ [المسد: ١] على تكليف ما لا يطاق، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبًا، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة، وهما محالان على الله، والمفضي إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال، وقد يذكر هذا في صورة العلم، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وذلك محال ومستلزم المحال محال، فالأمر واقع بالمحال. ونذكر هذا على وجه ثالث: وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الإيمان؛ لأنه إنما يكون علمًا لو كان مطابقًا للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقًا لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجودًا ومعدومًا معًا وهو محال، فالأمر بالإيمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود، وكل ذلك محال، ونذكر هذا على وجه رابع: وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالإيمان ألبتة، والإيمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات، ونذكر هذا على وجه خامس: وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمۡ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبۡلُۖ﴾ [الفتح: ١٥] فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى، وذلك منهي عنه. ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون ألبتة فمحاولة الإيمان منهم تكون قصدًا إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه، وترك محاولة الإيمان يكون أيضًا مخالفة لأمر الله تعالى، فيكون الذم حاصلاً على الترك والفعل، فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال. ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع، وأنا أذكر أقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه. قالت المعتزلة: لنا في هذه الآية مقامان:

المقام الأول: بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعًا من الإيمان. **والمقام الثاني**: بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل، أما المقام الأول

فقالوا: الذي يدل عليه وجوه: **أحدها:** أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٩٤] وهو إنكار بلفظ الاستفهام، ومعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحًا، وكذا قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ﴾ [الأعراف: ١٢] وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [النساء: ٣٩]، وقول موسى لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ﴾ [طه: ٩٢]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه عنه؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: أنَّى تُصرَفون؟ ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: أنى تؤفكون؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: لم تكفرون؟ وخلق فيهم لَبْسَ الحق بالباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١] وصدهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ﴾ وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]. **وثانيها:** أن الله تعالى قال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] فلما بين أنه ما أبقي لهم عذرًا إلا وقد أزاله عنهم، فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعًا لهم عن الإيمان لكان ذلك من أعظم الأعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع. **وثالثها:** أنه تعالى حكى عن الكفار في سورة (حم السجدة) أنهم قالوا: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥]، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمًا لهم في هذا القول، فلو كان العلم مانعًا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه؟ **ورابعها:** أنه تعالى أنزل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إلى آخره ذمًا لهم وزجرًا عن الكفر وتقبيحًا لفعلهم، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة، بل كانوا معذورين كما يكون الأعمى معذورًا في أن لا يمشي. **وخامسها:** القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم، لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله، فلو كان العلم والخبر مانعًا لكان لهم أن يقولوا: إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالاً منا، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع. **وسادسها:** قوله تعالى: ﴿نِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الأنفال: ٤٠] ولو كان مع قيام المانع عن الإيمان كَلَّف به لما كان نعم المولى، بل كان بئس المولى. ومعلوم أن ذلك كفر، قالوا: فثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع ألبتة، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الإيمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعًا عن الإيمان.

المقام الثاني: قالوا إن الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان وجوه: **أحدها**: أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرًا على شيء؛ لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع، والواجب لا قدرة له عليه؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع، لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع، والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر، وأما الممتنع فلا قدرة عليه، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرًا على شيء أصلاً، وذلك كفر بالاتفاق، فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده. **وثانيها**: أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فإن كان ممكنًا عَلِمه ممكنًا وإن كان واجبًا عَلِمه واجبًا، ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرًا في المعلوم، وقد بينا أنه محال. **وثالثها**: لو كان الخبر والعلم مانعًا لما كان العبد قادرًا على شيء أصلاً؛ لأن الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع، والواجب لا قدرة عليه؛ والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع، والممتنع لا قدره عليه، فوجب أن لا يكون العبد قادرًا على شيء أصلاً، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات، والحركات الاضطرارية للحيوانات، لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك، فإن رمى إنسان إنسانًا بالآجُرَّة حتى شجه فإنا نذم الرامي ولا نذم الآجُرَّة، وندرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه، وبين ما إذا لكمه إنسان بالاختيار: ولذلك فإن العقلاء ببداءة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك. **ورابعها**: لو كان العلم بالعدم مانعًا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالإيمان أمرًا بإعدام علمه، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول، والأمر به سفه وعبث، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعًا من الوجود. **وخامسها**: أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرًا إلى ذاته وعينه، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات؛ إذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلاً، وهو محال، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها ألبتة، فلو صار بسبب العلم واجبًا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال. **وسادسها**: أن الأمر بالمحال سفه وعبث، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضًا بكل أنواع السفه، فما كان يمتنع وروده بإظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن، بل يجوز أن يكون كله كذبًا وسفهًا، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان. **وسابعها**: أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف والمزمن بالطيران في الهواء، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقي

من شاهق جبل: لم لا تطير إلى فوق؟ ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال، فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود. **وثامنها:**لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب عليها، وإنزال الملائكة لتبليغ التكاليف إليها حالاً بعد حال، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين. **وتاسعها:**أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والإرادة، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرًا مريدًا مختارًا، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب. **وعاشرها:**الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال؟!

المقام الثالث: الجواب على سبيل التفصيل، وللمعتزلة فيه طريقان: **الأول:**طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار، فإنا لما قلنا: لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلاً قالوا خطأ: قول من يقول: إنه ينقلب علمه جهلاً، وخطأ أيضًا قول من يقول: إنه لا ينقلب، ولكن يجب الإمساك عن القولين. **والثاني:**طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري: أن العلم تبع المعلوم، فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلاً عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلاً عن الإيمان، فهذا فرض علم بدلاً عن علم آخر، لا أنه تغير العلم. فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة.

واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة: فمنها أن منكري التكاليف والنبوات قالوا: قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويًّا قاطعًا، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما، وسمعنا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح، والجواب الذي ذكره أهل الجَبْر ضعيف جدًّا فصار مجموع الكلامين كلامًا قويًّا في نفي التكاليف، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات. ومنها أن الطاعنين في القرآن قالوا: الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا منع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه، والذي قاله الجبرية من أن العلم بعدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد ﷺتوسل به إلى الطعن فيه. وقال قوم من الرافِضَة[1]: إن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل.

(١) **الرافضة**: هي فرقة من الفرق الضالة، وتنقسم أيضًا إلى حوالي عشرين فرقة، ولكن كلها قالوا: بتناسخ روح الإله في الأئمة بزعمهم، وأول من قال هذه الضلالة السبابية من الرافضة؛ لدعواهم أن عليًّا صار إلهًا حين حل روح الإله فيه. (الفرق بين الفرق) (١/ ٢٥٤).

والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجَبْر وأهل القَدَر. ومنها أن المقلِّدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا: لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة، فإن كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر، وكلام أهل القَدَر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفر والضلال، وعند هذا قيل من تعمَّق في الكلام تَزندَق. ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البَداء على الله تعالى، وقال: إن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة، ويجوز له أن يَظهَر خلافُ ما ذكره، وإنما قال بهذا المذهب فرارًا من تلك الإشكالات المتقدمة.

واعلم أن جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلُّق لها بالكشف عن وجه الجواب، بل هي جارية مجرى التشنيعات. فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف. أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي: خطأ قول من يقول إنه يدل، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل: إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكمًا بفساد النفي والإثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العدم، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معًا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه.

وأما قول الكعبي ففي نهاية الضعف؛ لأنا وإن كنا لا ندري أن الله تعالى كان في الأزل عالمًا بوجود الإيمان أو بعدمه لكنا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلاً، وهو الآن أيضًا حاضر، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافًا بانقلاب العلم جهلاً، وهذا آخر الكلام في هذا البحث. واعلم أن الكلام المعنوي هو الذي تقدم. وبقي في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بدّ من ذكرها وهي خمسة:

أحدها: روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال: كنت جالسًا عند عمرو بن عبيد، فأتاه رجل فقال: يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر، فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشمًا الأوقص يقول: إن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] وقوله: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١] إلى قوله: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦] إن هذا ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول: ﴿حمٓ ۝ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [الزخرف ١، ٢] إلى قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤] فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل عليّ

فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال: أتقول يا أبا عثمان ذلك؟ هذا والله الذي قال معاذ. فدخل بالإسلام وخرج بالكفر (١). وحكي أيضًا أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] فقال له أخبرني عن ﴿تَبَّتْ﴾ أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب، فقال له الرجل، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة: فغضب عمرو وقال: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضر ولا ينفع. وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن.

وثانيها: روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن أقوامًا يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدًّا، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم، قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فَعْلها! حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول ﷺ يقول: «**مَثَلُ عِلْم اللَّهِ فِيكُمْ كَمَثَلِ السَّمَاءِ الَّتِي أَظَلَّتْكُمْ، وَالأَرْضِ الَّتِي أَقَلَّتْكُمْ، فَكَمَا لاَ تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَكَذَلِكَ لاَ تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَمَا لاَ تَحْمِلُكُمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ عَلَى الذُّنُوبِ فَكَذَلِكَ لاَ يَحْمِلُكُمْ عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهَا**». واعلم أن في الأخبار التي يرويها الجَبْرية والقدَرية كثرة، والغرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك، وذلك لأنه متناقض وفاسد، أما المتناقض فلأن قوله: «**وَكَذَلِكَ لاَ تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ**» صريح في الجَبْر وما قبله صريح في القَدَر فهو متناقض، وأما أنه فاسد، فلأنا بينا أن العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان متنافيان، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفي والإثبات، أما السماء والأرض فإنهما لا ينافيان شيئًا من الأعمال، فظهر أن تشبيه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا عن جاهل أو متجاهل، وجَلَّ منصب الرسالة عنه.

وثالثها: الحديثان المشهوران في هذا الباب: أما الحديث الأول: فهو ما روي في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «**إنَّ أَحَدَكُم يُجْمَعُ خلقهُ في بَطنِ أُمِّهِ أَربعينَ يَومًا نُطْفَة، ثمَّ يكونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذلكَ، ثمَّ يكونُ مُضغةً مِثلَ ذلكَ، ثمَّ يُرسلُ الله إليه ملكًا، فيَنْفُخُ فيه الرُّوحَ، ويُؤمَرُ بأربَعِ كلماتٍ: فيكتب رِزقه وأجَلِه وعمله، وشقيٌّ أم سَعيدٌ، فوالله الذي لا إله غيره إنَّ أحدكُم ليَعْمَلُ بعمَلِ أهلِ الجنَّةِ حتَّى ما يكونَ بينَهُ وبَينها إلاَّ ذِراعٌ، فيَسبِقُ عليهِ الكتابُ فَيعمَلُ بعمَلِ أهل النَّار فيدخُلها، وإنَّ أحدكم**

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الخطيب في (تاريخ بغداد) (١٢/ ١٨٧) من طريق معاذ قال: كنت عند عمرو بن عبيد. . . فذكره. وقال أحمد في رواية منها: إسناده ضعيف قائلاً: لا أعرف هاشم الأوقعي فهو مجهول. وعند ابن حجر في (اللسان) (٦/ ١٨٥)، ترجم لهاشم الأوثقي، وقال: قال البخاري: غير ثقة.

ليَعمَلُ بعملِ أهل النَّارِ حتّى ما يكون بينَهُ وبينها إلاَّ ذِراعٌ، فيسبِقُ عليه الكِتابُ، فيعمَلُ بعملِ أهل الجنَّةِ فيدخُلُها» [١]. وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد أنه قال: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺيقول هذا لرددته، ولو سمعت الله عزّ وجلّ يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذتَ ميثاقنا. وأما الحديث الثاني: فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام، فإن مُوسَى قالَ لآدَمَ: أنتَ الَّذِي أَشْقَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنْ الْجَنَّةِ؟ فقَالَ آدَمُ: أَنْتَ الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ لرِسالاتِهِ ولِكَلامِهِ وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ التَّوْرَاةَ فهل تجد الله قَدَرَه عليَّ؟ قَالَ: نَعَمْ، فقال رسول الله ﷺ: فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى [٢]، والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه: **أحدها**: أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام، وأنه غير جائز. **وثانيها**: أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ. **وثالثها**: أنه قال: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم، بل الله أخرجه منها. **ورابعها**: أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة إذ لو كان حجة؛ لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها، ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة. **وخامسها**: أن الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع أنَّا بينا أنه ليس بصواب. إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه: **أحدها**: أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوي حين دخل ما سمع إلا هذا الكلام، فظن أنه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود. **وثانيها**: أنه قال: فحج آدم منصوبًا أي أن موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجًا وأن الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر. **وثالثها**: وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية، ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزَّلة حتى خرج بسببها من الجنة، فقال آدم: إن خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزَّلة، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب عليّ أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها، وهذا المعنى كان مكتوبًا في التوراة، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب. واعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل جدًّا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك؛ وفيما ذكرنا ههنا كفاية.

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (بدء الخلق)، باب (ذكر الملائكة) (٣/ ١١٧٤) حديث رقم (٣٠٣٦). ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٣٦/ ٢٦٤٣) كلاهما من طريق الأعمش، عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود به.

(٢) تقدم هذا الحديث.

قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لأجله لم يؤمنوا، وهو الختم، والكلام ههنا يقع في مسائل:

المسألة الأولى: الختم والكتم أخوان؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتمًا له وتغطية، لئلا يُتَوصل إليه أو يطلع عليه، والغِشاوة الغطاء فِعالة من غشاه إذا غطاه، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة.

المسألة الثانية: اختلف الناس في هذا الختم، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر، ثم لهم قولان، منهم من قال: الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببًا موجبًا لوقوع الكفر، وتقريره أن القادر على الكفر إما أن يكون قادرًا على تركه أو لا يكون، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر، فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر، وإن قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء، فإما أن يكون صيرورتها مصدرًا للفعل بدلاً عن الترك يتوقف على انضمام مرجح إليها أولا يتوقف، فإن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح، وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر، وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد، لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد؛ لأنه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر، وذلك يبطل القول بالصانع. فثبت أن كون قدرة العبد مصدرًا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى، فنقول: إذا انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فإما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبًا أو جائزًا أو ممتنعًا، والثاني والثالث، باطل فتعين الأول، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزًا لأنه لو كان جائزًا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر، وأخرى منفكًا عنه، فلنفرض وقوع ذلك؛ لأن كل ما كان جائزًا لا يلزم من فرض وقوعه محال، فذاك المجموع تارة يترتب عليه الأثر، وأخرى لا يترتب عليه الأثر، فاختصاص أحد الوقتين يترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة إليه، أو لا يتوقف، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة، لا ذلك المجموع، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا، وأيضًا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال، وإن لم يتوقف فحينئذٍ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرًا

للأثر، وأخرى بحيث لا يكون مصدرًا له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما ألبتة، فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مُرَجح وهو محال. فثبت أن عند حصول ذلك المُرَجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزًا، وأما أنه لا يكون ممتنعًا فظاهر، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحًا للعدم وهو محال، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة، ومن ذلك المرجح، وإذا ثبت هذا كان القول بالجَبْر لازمًا: لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعًا وبعد حصوله يكون واجبًا، وإذ عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختمًا على القلب ومنعًا له عن قبول الإيمان؛ فإنه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له؛ لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى. وأما المعتزلة فقد قالوا: إنه لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنًّا وغطاء يمنعهم عن الإيمان ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٥٥]، وقال: ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝ وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾ [فصلت: ٤-٥] وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان، ثم قالوا: بل لا بدّ من حمل الختم والغشاوة على أمور أخَر، ثم ذكروا فيه وجوهًا: **أحدها:** أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئًا وكأن بآذانهم وقرًا حتى لا يخلُصُ إليها الذكر، وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي؛ ولهذا قال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [النساء: ١٥٥]، ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]، ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾ [التوبة: ٧٧]. **وثانيها:** أنه يكفي في حسن الإضافة أدنى سبب، فالشيطان هو الخاتِم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب. **وثالثها:** أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا إلى الله تعالى؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥] أي: ازدادوا بها كفرًا إلى كفرهم. **ورابعها:** أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلا بالقسر والإلجاء، إلا أن الله تعالى ما أقرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والإلجاء بالختم إشعارًا بأنهم الذين انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي.

وخامسها: أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكمًا به، من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ﴾ [فصلت: ٥] ونظيره في الحكاية والتهكم قوله: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١].

وسادسها: الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون، وعلى قلوبهم بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق، وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه: أريد أن تختم على ما يقوله فلان، أي: تصدقه وتشهد بأنه حق، فأخبر الله تعالى في الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون، وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم.

وسابعها: قال بعضهم: هذه الآية إنما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابًا لهم في العاجل، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا، فقال: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقال: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡۛ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۛ يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٦] ونحو هذا من العقوبات المعجلة لِما علم الله تعالى فيها من العبرة لعبادة والصلاح لهم، فيكون هذا مثل ما فعل بهؤلاء من الخَتْم والطبع، إلا أنهم إذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ، وقد أسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ، ولسنا ننكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعًا يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم، كما قد يذهب بعقولهم ويعمي أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكلفين. **وثامنها:** يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الإيمان، بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الإنسان في قلبه والقَذَى في عينيه والطنين في أذنه، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الإيمان كما قد فعل ببني إسرائيل فتاهوا، ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ﷺ ودلالة له كالرِّجْز الذي أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد. **وتاسعها:** يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال: ﴿وَنَحۡشُرُهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمۡ عُمۡيٗا وَبُكۡمٗا وَصُمّٗا﴾ [الإسراء: ٩٧]، وقال: ﴿وَنَحۡشُرُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ يَوۡمَئِذٖ زُرۡقٗا﴾ [طه: ١٠٢]، وقال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ [يس: ٦٥]، وقال: ﴿لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَهُمۡ فِيهَا لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٠]. **وعاشرها:** ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي أن المراد بذلك علامة وسِمَة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار، وعلى أنهم لا يؤمنون أبدًا، فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وحينئذٍ الملائكة يحبونه ويستغفرون له، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه.

والفائدة في تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرًا ملعونًا عند الله تعالى صار ذلك منفرًا لهم عن الكفر أو إلى المكلف، فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبًا له في الإيمان، وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرًا له عن الكفر. قالوا: والختم بهذا المعنى لا يَمْنَع؛ لأنا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه، ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السِّمَة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر. قالوا: وإنما خص القلب والسمع بذلك؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع، والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب، ولهذا خصهما بالذكر. فإن قيل: فيتحملون الغشاوة في البصر أيضًا على معنى العلامة؟ قلنا: لا؛ لأنا إنما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة؛ لأن حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب إثباته. أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الإبصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بدّ من حمله على المجاز، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية. فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع.

المسألة الثالثة: الألفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي: الطبع، والكنان، والرين على القلب، والوقر في الآذان، والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة:

فالقسم الأول: وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾[المطففين: ١٤] ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾[الأنعام: ٢٥]، ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[التوبة: ٨٧]، ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[النساء: ١٥٥]، ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[فصلت: ٤]، ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾[يس: ٧٠]، ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾[النمل: ٨٠]، ﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾[النحل: ٢١]، ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[البقرة: ١٠]، **والقسم الثاني:** وردت دلالة على أنه لا مانع ألبتة ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا﴾[الأسراء: ٩٤]، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف: ٢٩]، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[البقرة: ٢٨] ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾[آل عمران: ٧١] والقرآن مملوء من هذين القسمين، وصار كل قسم منهما متمسكًا لطائفة، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض. أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شُعبًا وأشدها شَغبًا، ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال: لا؛ لأنهم نزهوه، فسئل عن أهل السنّة فقال لا، لأنهم عظموه. والمعنى أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، إلا أن أهل السنّة وقع نظرهم على العظمة فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجِد ولا موجِدَ سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح. وأقول: ههنا سر آخر، وهو أن

إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة. بل ههنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضًا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزمًا بديهيًّا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرًا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعُبت المسألة وغمضت وعظمت، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين.

المسألة الرابعة: قال صاحب الكشاف: اللفظ يحتمل أن تكون الأسماع داخلة في حكم الختم، وفي حكم التغشية، إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم؛ لقوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣]ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم.

المسألة الخامسة: الفائدة في تكرير الجارِّ في قوله: ﴿ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ أنها لما أعيدت للأسماع كان أدل على شدة الختم في الموضعين.

المسألة السادسة: إنما جمع القلوب والأبصار ووحد السمع لوجوه: **أحدها**:أنه وحد السمع؛ لأن لكل واحد منهم سمعًا واحدًا، كما يقال: أتاني برأس الكبشين، يعني رأس كل واحد منهما، كما وحد البطن في قوله: (كلوا في بعض بطنكمو تعيشوا) يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس، فإذا لم يؤمن كقولك: فرشهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه. **الثاني**:أن السمع مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع يقال: رجلان صَوْم، ورجال صَوْم، فروعي الأصل، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله: ﴿وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [فصلت: ٥] **الثالث**:أن نقدر مضافًا محذوفًا أي: وعلى حواس سمعهم. **الرابع**:قال سيبويه: إنه وحد لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبلة وما بعده بلفظ الجمع، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضًا، قال تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ﴾ [المعارج: ٣٧]قال الراعي:

بها جِيَفُ الحَيْدَى فَأَمَّا عِظامُها فَبِيضٌ وَأَمَّا جِلدُها فَصَلِيبُ

وإنما أراد جلودها، وقرأ ابن أبي عبلة (وعلى أسماعهم).

المسألة السابعة:من الناس من قال: السمع أفضل من البصر؛ لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر، والتقديم دليل على التفضيل، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر، ولذلك ما بعث الله رسولاً أصم، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى، ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا

على المحسوسات، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر؛ ولأن السمع متى بطل بطل النطق، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق. ومنهم من قدم البصر؛ لأن آلة القوة الباصرة أشرف، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور، ومتعلق القوة السامعة الريح.

المسألة الثامنة: قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ يدل على أن محل العلم هو القلب. واستقصينا بيانه في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ في سورة الشعراء.

المسألة التاسعة: قال صاحب الكشاف: البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات، كما أن البصيرة نور القلب، وهو ما يستبصر به ويتأمل، فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للإبصار والاستبصار. أقول: إن أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام: وتحقيق القول في الإبصار يستدعي أبحاثًا غامضة لا تليق بهذا الموضع.

المسألة العاشرة: قرئ (غِشَاوَةٌ) بالكسر والنصب، و(غُشَاوَةٌ) بالضم والرفع، و(غَشَاوَةً) بالفتح والنصب، و(غِشْوَةٌ) بالكسر والرفع، و(غَشَوَةٌ) بالفتح والرفع والنصب، و(غشاوة) بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا. والغِشَاوَةُ هي الغِطاءُ، ومنه الغَاشِيَةُ، ومنه غُشِيَ عليه إذا زال عقلُهُ والغِشْيَانُ كناية عن الجماع.

المسألة الحادية عشرة: العذاب مثل النكال بناء ومعنى؛ لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه، كما تقول نكل عنه، ومنه العذب؛ لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف المِلح فإنه يزيده، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخًا، لأنه ينقخ العطش أي: يكسره، وفراتًا لأنه يرفته عن القلب، ثم اتسع فيه فسمي كل ألم فادح عذابًا وإن لم يكن نكالاً أي: عقابًا يرتدع به الجاني عن المعاودة، والفرق بين العظيم والكبير: أن العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكأن العظيم فوق الكبير، كما أن الحقير دون الصغير، ويستعملان في الجثث والأحداث جميعًا، تقول: رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خَطَره، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعًا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامي عن آيات الله، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى.

المسألة الثانية عشرة: اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم لا يحسن، وفسروا قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو. ولنذكر ههنا دلائل الفريقين، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمور:

أحدها: أن ذلك التعذيب ضرر خالٍ عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحًا، أما أنه ضرر فلا شك، وأما أنه خالٍ عن جهات المنفعة، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى، أو إلى غيره، والأول باطل؛ لأنه سبحانه متعالٍ عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد، فإن عبده إذا أساء إليه أدبه، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أدبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره. **والثاني**: أيضًا باطل؛ لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى

المعذب أو إلى غيره أما إلى المعذب فهو محال؛ لأن الإضرار لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال؛ لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو باطل، وأيضًا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسيط الإضرار بالغير، فيكون توسيط ذلك الإضرار عديم الفائدة. فثبت أن التعذيب ضرر خالٍ عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم القبح ببديهة العقل، بل قبحه أجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارًا، والجهل الذي لا يكون ضارًّا، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر، وقُبْحُ ما يكون وسيلة إلى الضرر، دون قبح نفس الضرر، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى؛ لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح. **وثانيها:** أنه تعالى كان عالمًا بأن الكافر لا يؤمن على ما قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كلف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان، فلو كان ذلك العصيان سببًا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبًا لاستحقاق العقاب، إما لأنه تمام العلة، أو لأنه شطر العلة، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب، وما كان مستعقبًا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحًا، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحًا، والقبيح لا يفعله الحكيم، فلم يبق ههنا إلا أحد أمرين، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو إن وجد لكنه لا يستعقب العقاب، وكيف كان فالمقصود حاصل. **وثالثها:** أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للإنفاع، أو للإضرار، أو لا للإنفاع ولا للإضرار، فإن خلقهم للإنفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلاً يؤدي بهم إلى العقاب، فإذا كان قاصدًا لإنفاعهم وجب أن لا يكلفهم، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببًا لاستحقاق العذاب، ولا جائز أن يقال: خلقهم لا للإنفاع ولا للإضرار؛ لأن الترك على العدم يكفي في ذلك، ولأنه على هذا التقدير يكون عبثًا، ولا جائز أن يقال: خلقهم للإضرار؛ لأن مثل هذا لا يكون رحيمًا كريمًا، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيمًا كريمًا، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير، وكل ذلك يدل على عدم العقاب. **ورابعها:** أنه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي، فيكون هو الملجئ إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها، إنما قلنا إنه هو الخالق لتلك الدواعي، لما بينا أن صدور الفعل عن مقدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى إليها، وبينا أن ذلك يوجب الجَبْر، وتعذيب المَجْبور قبيح في العقول، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا: إذا كانت الأوامر والنواهي الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فأثيب أحدهما وعوقب الآخر، فإذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر؟ فيقال لأن القابل أحب الثواب وحَذِر العقاب فأطاع، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى، أو أن هذا أصغى إلى

من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع، وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى، فيقال: ولمَ أصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم؟ فنقول: لأن هذا لبيب حازم فطِن، وذلك أخرق جاهل غبي، فيقال: ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك، ولا شك أن الفطنة والبلادة من الأحوال الغريزية، فإن الإنسان لا يختار الغباوة والخَرَق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه؟ فإذا تناهت التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطرارًا علمنا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوي بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعني في العقل والجهل، والفطانة والغباوة، والحزم والخرق، والمعلمين والباعثين والزاجرين، ولا يمكنك أن تقول: إنهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية، فإذن سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه، وعند هذا يقال: أين من العدل والرحمة والكرم أن يُخلَق العاصي على ما خلقه الله عليه من الفظاظة والجسارة، والغباوة والقساوة، والطيش والخَرَق، ثم يعاقبه عليه، وهَلاَّ خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبًا حازمًا عارفًا عالمًا؟ وأين من العدل أن يسخِّن قلبَه ويقوِّي غضبه ويلهب دماغه ويكثِر طيشَه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ؟ بل يقيض له أضداد هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم، والعاقل العالم، البارد الرأس، المعتدل مزاج القلب، اللطيف الروح الذي رزقه مربيًا شفيقًا، ومعلمًا كاملاً؟ ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء، فثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول. **وخامسها**: أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا؛ لأنه قال: ﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَاۚ﴾ [الإسراء: ٧] فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنسانًا ويقول له إني أعذبك العذاب الشديد؛ لأنك فوتَّ على نفسك بعض المنافع، فإنه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر، فهب أني فَوَّت على نفسي أدون المطلوبين، أفتفوت عليّ لأجل ذلك أعظمها؟ وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول: إنك قدرت على أن تكتسب دينارًا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لي فيه غرض ألبتة، فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به آخذك وأقطع أعضاءك إرْبًا إرْبًا، لا شك أن هذا نهاية السفاهة، فكيف يليق بأحكم الحاكمين؟! ثم قالوا: هب أنَّا سلمنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأن أقسى الناس قلبًا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعدًا عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يومًا أو شهرًا أو سنة فإنه يشبع منه ويمل، فلو بقي مواظبًا عليه لامه كل أحد، ويقال: هب أنه بالغ هذا في أضرارك، ولكن إلى متى هذا التعذيب، فإما أن تقتله وتريحه، وإما أن تخلصه، فإذا قبح هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال! **وسادسها**: أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة، فقال: ﴿فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾ [الإسراء: ٣٣] وقال: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] ثم إن العبد هب أنه

عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الأبد؟ فيكون العقاب المؤبد ظلمًا.

وسابعها: أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة، أو عقول أولئك المعذبين ما بقيت فلمَ لا يتوبون عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فلمَ لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم، ولم لا يسمعُ نداءهم، ولِمَ يخيبُ رجاءهم؟ ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[غافر: ٦٠] ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[النمل: ٦٢] وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[المؤمنون: ١٠٨] قالوا: فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب. ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن: العذر عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه:

أحدها: أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع. وإنما قلنا: إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين؛ لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية؛ لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضًا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنية، وأيضًا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معًا، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل، لأن العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معًا، لكن عدم المعارض العقلي مظنون، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه.

وثانيها: وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس، قال الشاعر:

وإنِّي إذا أوعَدتُه أو وَعدتُهُ   لمخلفُ إيعادِي ومُنجزُ مَوعِدِي(١)

بل الإصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لؤما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله، تعالى، وهذا بناءً على حرف، وهو أهل السنّة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الامتثال وحاصل حروفهم فيه أن الأمر يسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به، وتارة لحكمة تنشأ من نفس

---

(١) قال الشاعر: هذا البيت للشاعر عامر بن الطفيل (٧٠ ق. هـ - ١١ هـ/ ٥٥٤ - ٦٣٢م) وهو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، أبو علي، من بني عامر بن صعصعة. فارس قومه، وأحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية. ولد ونشأ بنجد، خاض المعارك الكثيرة. أدرك الإسلام شيخًا فوفد على رسول الله ﷺ وهو في المدينة بعد فتح مكة، يريد الغدر به، فلم يجرؤ عليه، فدعاه إلى الإسلام، فاشترط أن يجعل له نصف ثمار المدينة، وأن يجعله ولي الأمر من بعده، فرده، فعاد حانقًا، ومات في طريقه قبل أن يبلغ قومه.

الأمر، فإن السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدًا وإن كان يعلم في الحال أنه سينهاه عنه غدًا، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غدًا فإنه يحسن عند أهل السنّة أن يقول: صلِّ غدًا إن عشت، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به؛ لأنه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد. إذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضًا كذلك؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الإخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد، فإن الإخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والإقدام على الطاعات، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالثواب حق لازم؛ وأما توعده بالعقاب فغير لازم، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم، كالوالد يهدد ولده بالقتل والسَّمْل والقطع والضرب، فإن قبل الولد أمره فقد انتفع وإن لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته، فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبًا والكذب قبيح، قلنا: لا نسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار، فأما الكذب النافع فلا، ثم إن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه كذب، أليس أن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبًا؟ أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها، ولا يسمى ذلك كذبًا؟ فكذا ههنا.

وثالثها: أليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكورًا في صريح النص، فهي أيضًا عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورًا بصريح النص صريحًا، أو نقول: معناه أن العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الإخبار عن الوقوع على الأخبار عن استحقاق الوقوع، فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب. وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب، فقالوا: إنه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله ﷺ وقوع العذاب فإنكاره يكون تكذيبًا للرسول، وأما الشُّبَه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾

اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا: وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين، فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صِفَتهم الإقامة على الجحود والعناد، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أعلم أن الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص إلا بتقسيم نذكره فنقول: أحوال القلب أربعة، وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم؛ والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل، وخلو القلب عن كل ذلك. فهذه أقسام أربعة، وأما أحوال اللسان فثلاثة: الإقرار، والإنكار، والسكوت. فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسمًا. **النوع الأول**: ما إذا حصل العرفان القلبي، فههنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت. **القسم الأول**: ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان فهذا الإقرار إن كان اختياريًّا فصاحبه مؤمن حقًّا بالاتفاق، وإن كان اضطراريًا وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر، بل أنكر، فهذا يجب أن يعد منافقًا؛ لأنه بقلبه منكر مكذب، فإذا كان باللسان مقرًّا مصدقًا وجب أن يعد منافقًا؛ لأنه بقلبه منكر مكذب بوجوب الإقرار. **القسم الثاني**: أن يحصل العرفان القلبي والإنكار اللساني فهذا الإنكار إن كان اضطراريًا كان صاحبه مسلمًا، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[النحل: ١٠٦] وإن كان اختياريًّا كان كافرًا معاندًا. **القسم الثالث**: أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليًا عن الإقرار والإنكار، فهذا السكوت إما أن يكون اضطراريًّا أو اختياريًّا، فإن كان اضطراريًّا فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقًّا أو كما إذا عرف الله بدليله ثم لما تمم النظر مات فجأة، فهذا مؤمن قطعًا؛ لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الإقرار والإنكار فكان معذورًا فيه، وأما إن كان اختياريًا فهو كمن عرف الله بدليله ثم إنه لم يأت بالإقرار، فهذا محل البحث. وميل الغزالي رحمه الله إلى أنه يكون مؤمنًا لقوله عليه السلام: «**يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ**» وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار. **النوع الثاني**: أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي، فإما أن يوجد معه الإقرار، أو الإنكار أو السكوت. **القسم الأول**: أن يوجد معه الإقرار، ثم ذلك الإقرار إن كان اختياريًّا فهذا هو المسألة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا؟ وإن كان اضطراريًّا فهذا يُفرَّع على الصورة الأولى، فإن حكمنا في الصورة الأولى بالكفر، ههنا لا كلام، وإن حكمنا هناك بالإيمان وجب أن يحكم ههنا بالنفاق؛ لأن في هذه الصورة لو كان القلب عارفًا لكان هذا الشخص منافقًا، فبأن يكون منافقًا عند التقليد كان أولى. **القسم الثاني**: الاعتقاد التقليدي مع الإنكار اللساني، ثم هذا الإنكار إن كان اختياريًّا فلا شك في الكفر، وإن كان اضطراريًّا وحكمنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان في هذه الصورة. **القسم الثالث**: الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريًّا كان أو اختياريًّا، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الأول إذا حكمنا بإيمان المقلد. **النوع الثالث**: الإنكار القلبي، فإما أن يوجد معه الإقرار اللساني، أو الإنكار اللساني، أو السكوت. **القسم الأول**: أن يوجد معه الإقرار اللساني، فذلك الإقرار إن كان اضطراريًّا فهو المنافق وإن كان

اختياريًا فهو مثل أن يعتقد بناءً على شبهة أن العالم قديم ثم بالاختيار أقر باللسان أن العالم محدَث، وهذا غير مستبعد، لأنه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان؟ فهذا القسم أيضًا من النفاق. **القسم الثاني:** أن يوجد الإنكار القلبي ويوجد الإنكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق؛ لأنه ما أظهر شيئًا بخلاف باطنه. **القسم الثالث:** أن يوجد الإنكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لأنه ما أظهر شيئًا. **النوع الرابع:** القلب الخالي عن جميع الاعتقادات، فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت. **القسم الأول:** إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختياريًّا أو اضطراريًّا، فإن كان اختياريًّا، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر، لكنه فعل ما لا يجوز؛ حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا؟ وإن كان لا في مهلة النظر ففيه نظر، أما إذا كان اضطراريًّا لم يكفر صاحبه؛ لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن عمله قبيحًا. **القسم الثاني:** القلب الخالي مع الإنكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر. **القسم الثالث:** القلب الخالي مع اللسان الخالي، فهذا إن كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب، وإن كان خارجًا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق ألبتة، فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب، وقد ظهر منه أن النفاق ما هو، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليًا عما يشعر به ظاهره، وإذ عرفت هذا ظهر أن قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ المراد منه المنافقون، والله أعلم.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن كفر الكافر الأصلي أقبح أم كفر المنافق؟ قال قوم كفر الكافر الأصلي أقبح؛ لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان. وقال آخرون بل المنافق أيضًا كاذب باللسان، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عليه، ولذلك قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]. ثم إن المنافق اختص بمزيد أمور منكرة. **أحدها:** أنه قصد التلبيس والكافر الأصلي ما قصد ذلك. **وثانيها:** أن الكافر على طبع الرجال، والمنافق على طبع الخنوثة. **وثالثها:** أن الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض إلا بالصدق، والمنافق رضي بذلك. **ورابعها:** أن المنافق ضم إلى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الأصلي، ولأجل غلظ كفره قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]. **وخامسها:** قال مجاهد: إنه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات، ثم ثنى بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرمًا. وهذا بعيد؛ لأن كثرة الاقتصاص بخبرهم لا توجب كون جرمهم أعظم، فإن عظم فلغير ذلك، وهو ضمهم إلى الكفر وجوهًا من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء، وطلب الغوائل إلى

غير ذلك، ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار، وذلك يدل على أنهم أعظم جرمًا من الكفار.

المسألة الثالثة: هذه الآية دالة على أمرين: **الأول:** أنها تدل على أن من لا يعرف الله تعالى وأقر به فإنه لا يكون مؤمنًا، لقوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ وقالت الكرامية: إنه يكون مؤمنًا. **الثاني:** أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله، ومن لم يكن به عارفًا لا يكون مكلفًا، أما الأول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون إقرارهم بذلك إيمانًا؛ لأن من عرف الله تعالى وأقر به لا بدّ وأن يكون مؤمنًا وأما الثاني فلأن غير العارف لو كان معذورًا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان، فبطل قول من قال من المتكلمين: إن من لا يعرف هذه الأشياء يكون معذورًا.

المسألة الرابعة: ذكروا في اشتقاق لفظ الإنسان وجوهًا: **أحدها:** يروى عن ابن عباس أنه قال: سمي إنسانًا لأنه عُهِد إليه فنسي، وقال الشاعر: سميتَ إنسانًا لأنك ناسي.

وقال أبو الفتح البستي(١):

يا أكثر النَّاسِ إحسانًا إلى النَّاسِ ... وأكثر الناسِ أفضالا على النَّاسِ
نسيتُ عهدَكَ والنِّسيانُ مُغتَفَرٌ ... فاغفِرْ فأوَّلُ ناسٍ أوَّلُ النَّاسِ

وثانيها: سمي إنسانًا لاستئناسه بمثله. **وثالثها:** قالوا: الإنسان إنما سمي إنسانًا لظهورهم وأنهم يؤنسون أي: يُبصَرون من قوله: ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: ٢٩] كما سمي الجن لاجتنانهم. واعلم أنه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقًا من شيء آخر وإلا لزم التسلسل، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل لفظ الإنسان مشتقًّا من شيء آخر.

المسألة الخامسة: قال ابن عباس: إنها نزلت في منافقي أهل الكتاب، منهم عبد الله بن أبي ومعتب بن قشير، وجد ابن قيس، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض.

المسألة السادسة: لفظة (مِنْ) لفظة صالحة للتثنية، والجمع، والواحد. أما في الواحد فقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وفي الجمع كقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢]، والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى، فعند التوحيد يُرجَع إلى اللفظ، وعند الجمع يُرجَع إلى المعنى، وحصل الأمران في هذه الآية؛ لأن قوله تعالى: ﴿يَقُولُ﴾ لفظ الواحد و ﴿ءَامَنَّا﴾ لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية أسئلة: **السؤال الأول:** المنافقون كانوا مؤمنين بالله

---

(١) أبو الفتح البستي (؟ - ٤٠٠هـ/ ؟ - ١٠١٠م): علي بن محمد بن الحسين بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي. ولد في بست (قرب سجستان)، وإليها ينسب، وكان من كتاب الدولة السامانية في خراسان وارتفعت مكانته عند الأمير سبكتكين، وخدم ابنه يمين الدولة السلطان محمود بن سبكتكين، ثم أخرجه هذا إلى ما وراء النهر، فمات غريبًا في بلدة (أوزجند) ببخاري. (الأعلام) للزركلي (٤/ ٣٢٦).

وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر؟ والجواب: إن حملنا هذه الآية على منافقي المشركين فلا إشكال؛ لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور، وإن حملناها على منافقي أهل الكتاب وهم اليهود فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان، لأنهم يعتقدونه جسمًا، وقالوا عزير ابن الله، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفًا؛ لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا لله مثل إيمانكم، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه. **السؤال الثاني:** كيف طابق قوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل؟ والجواب: أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبته، أما لو قلت: إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تذكيبه، يعني أنه ليس من هذا الجنس، فكيف يظن به ذلك؟ فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله، فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبًا لهم، أما لما قال: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ كان ذلك مبالغة في تكذيبهم، ونظيره قوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾ [المائدة: ٣٧] هو أبلغ من قولك: وما يخرجون منها. **السؤال الثالث:** ما المراد باليوم الآخر؟ الجواب: يجوز أن يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع له أمد، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة. وأهل النار النار؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعده فلا حد له.

قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ۝١٠﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء: أحدها: ما ذكره في هذه الآية، وهو أنهم ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فيجب أن يعلم أولاً: ما المخادعة، ثم ثانيًا: ما المراد، بمخادعة الله؟ وثالثًا: أنهم لماذا كانوا يخادعون الله؟ ورابعًا: أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم؟

المسألة الأولى: اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يُفعل، وأصل هذه اللفظة الإخفاء، وسميت الخزانة المخدع، والأخدعان عرقان في العنق لأنهما خفيان. وقالوا: خدع الضب خدعًا إذا توارى في جحره فلم يظهر إلا قليلاً، وطريق خيدع وخداع، إذا كان مخالفًا للمقصد بحيث لا يُفَطن له، ومنه المِخْدَع. وأما حدها فهو: إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه، فهو

بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين؛ لأن الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والإساءة، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة، ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده، ومنه أخذ التدليس في الحديث؛ لأن الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس.

المسألة الثانية: وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى؟ فلقائل أن يقول: إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين: **الأول**: أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع؛ لأن الذي فعلوه لو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعًا، فإذا كان الله تعالى لا يخفي عليه البواطن لم يصح أن يخادع. **الثاني**: أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول إليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى، فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بدّ من التأويل، وهو من وجهين: **الأول**: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه، قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وقال في عكسه: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى. **الثاني**: أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم.

المسألة الثالثة: فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه: **الأول**: أنهم ظنوا أن النبي ﷺ والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والإكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الإيمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا. **الثاني**: يجوز أن يكون مرادهم إفشاء النبي ﷺ إليهم أسراره، وإفشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها إلى أعدائهم من الكفار. **الثالث**: أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ**». **الرابع**: أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم، فإن قيل: فالله تعالى كان قادرًا على أن يوحي إلى محمد ﷺ كيفية مكرهم وخداعهم، فلمَ لمْ يفعل ذلك هتكًا لسترهم؟ قلنا: إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقواهم، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو. فإن قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح؟ قلنا قال صاحب (الكشاف)[1] وجهه أن يقال: عنى به فعلت إلا أنه أخرج في زنة فاعلت، لأن الزنة في أصلها للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب، لزيادة قوة الداعي إليه، ويعضده قراءة أبي حَيْوة (يخدعون الله) ثم قال: ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ بيانًا ليقول ويجوز أن يكون مستأنفًا كأنه قيل ولِمَ يدَّعون الإيمان كاذبين،

(١) صاحب الكشاف، وهو الزمخشري في تفسيره الكشاف.

وما نفعهم فيه؟ فقيل ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ .

المسألة الرابعة: قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخدعون)، وحجة الأولين: مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقًا للفظ الأول، وحجة الباقين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين، فلا يكون الإنسان الواحد مخادعًا لنفسه، ثم ذكروا في قوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ وجهين: **الأول:** أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين إلا أنفسهم، عن الحسن. **والثاني:** ما ذكره أكثر المفسرين، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم في الدنيا؛ لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم، وهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤] ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: ١٣]، ﴿وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ [النمل: ٥٠]، ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦]، ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]. وبقي في الآية بعد ذلك أبحاث. **أحدها:** قرئ (وما يخادعون) من أخدع و(يخدعون) بفتح الياء بمعنى يختدعون (ويخدعون) و(يخادعون) على لفظ ما لم يسم فاعله. **وثانيها:** النفس ذات الشيء وحقيقته، ولا تختص بالأجسام؛ لقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] والمراد بمخادعتهم ذواتهم أن الخداع لا يعدوهم إلى غيرهم. **وثالثها:** أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس، ومشاعر الإنسان حواسه، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس، لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس.

أما قوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعًا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضًا للقلب. فإن قيل: الزيادة من جنس المزيد عليه، فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ محمولاً على الكفر والجهل، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للكفر والجهل. قالت المعتزلة: لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه: **أحدها:** أن الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن، فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد ﷺ: إذا فعل الله الكفر فينا، فكيف تأمرنا بالإيمان؟ **وثانيها:** أنه تعالى لو كان فاعلاً للكفر لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذاب، فكان لا يبقى كون القرآن حجة، فكيف نتشاغل بمعانيه وتفسيره؟ **وثالثها:** أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم، فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم؟ **ورابعها:** قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فإن كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم، فأي ذنب لهم حتى يعذبهم؟ **وخامسها:** أنه تعالى أضافه إليهم بقوله: ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الأرض، وأنهم

هم السفهاء، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم، إذا ثبت هذا فنقول: لا بدّ من التأويل، وهو من وجوه: **الأول:** يحمل المرض على الغم، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي ﷺ واستعلاء شأنه يومًا فيومًا. وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم، كما روي أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبي بن سلول على حمار، فقال له نَحِّ حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه، فقال له بعض الأنصار اعذره يا رسول الله، فقد كنا عزمنا على أن نتوّجه الرياسة قبل أن تُقدِم علينا [1]، فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال: ﴿ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ أي: زادهم الله غمًّا على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي ﷺ وتعظيم شأنه. **الثاني:** أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف، فهو كقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥] والسورة لم تفعل ذلك، ولكنهم لما ازدادوا رجسًا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك، وكقوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۝ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٥-٦] والدعاء لم يفعل شيئًا من هذا، ولكنهم ازدادوا فرارًا عنده، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّيٓ﴾ [التوبة: ٤٩] والنبي عليه السلام إن لم يأذن له لم يفتنه، ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾ [المائدة: ٦٤] وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [فاطر: ٤٢] وقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده: ما زادتك موعظتي إلا شرًّا، وما زادتك إلا فسادًا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرًا لا جرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله. **الثالث:** المراد من قوله: ﴿ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ المنع من زيادة الألطاف، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلاً لهم وهو كقوله: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤]. **الرابع:** أن العرب تصف فتور الطرف بالمرض، فيقولون: جارية مريضة الطرف. قال جرير:

إنَّ العُيونَ الَّتي في طَرفِها مَرَضٌ ... قَتَلنَنا ثم لم يُحيِينَ قتلانا

فكذا المرض ههنا إنما هو الفتور في النية، وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة، ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والإنكسار، فقال تعالى: ﴿ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ أي: زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]. **الخامس:** أن يحمل المرض على ألم القلب، وذلك أن الإنسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه، فإذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببًا لغير مزاج القلب وتألمه، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته، فكان أولى من سائر الوجوه. أما

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الصلح)، باب (ما جاء في الإصلاح بين الناس) (٢/ ٩٥٨) حديث رقم (٢٥٤٥). ومسلم في (صحيحه) (٣/ ١٤٢٤/ ١٧٩٩) كلاهما من حديث أنس رضي الله عنه.

قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ قال صاحب (الكشاف): ألم فهو أليم، كوجع فهو وَجِيع، ووصف العذاب به فهو نحو قوله: تحيةُ بينِهم ضَرْب وَجِيع. وهذا على طريقة قولهم: جَدَّ جِدُّه، والألم في الحقيقة للمؤلم كما أن الجَد للجاد. أما قوله: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ ففيه أبحاث. **أحدها:** أن الكذب هو الخبر عن شيء على خلاف ما هو به، والجاحظ لا يسميه كذبًا إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفًا للخبر، وهذه الآية حجة عليه. **وثانيها:** أن قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم، وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حرامًا فأما ما روي أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به. **وثالثها:** في هذه الآية قراءتان: **إحداهما:** ﴿يَكْذِبُونَ﴾ والمراد بكذبهم قوله: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ . **والثانية:** (يُكَذِّبون) من كَذَّبه الذي هو نقيض صدقه، ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب، كما بولغ في صَدَق فقيل: صَدَّق.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين، والكلام فيه من وجوه: أحدها: أن يقال: من القائل ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ ؟ وثانيها: ما الفساد في الأرض؟ وثالثها: من القائل: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ؟ ورابعها: ما الصلاح؟

أما المسألة الأولى: فمنهم من قال: ذلك القائل هو الله تعالى، ومنهم من قال: هو الرسول عليه السلام، ومنهم من قال بعض المؤمنين، وكل ذلك محتمل، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة، وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافههم بذلك، فإما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين، وإما أن يقال: إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظًا لهم قائلاً لهم: ﴿لَا تُفْسِدُوا﴾ . فإن قيل: أفما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك؟ قلنا: نعم، إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى إظهار الإسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٧٤] وقال: ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ﴾ [التوبة: ٩٦].

المسألة الثانية: الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعًا به، ونقيضه الصلاح، فأما كونه فسادًا في الأرض فإنه يفيد أمرًا زائدًا، وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي: أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى، وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله، وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفسادًا في الأرض؛ لأن الشرائع سنن

موضوعة بين العباد، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه، فحقنت الدماء وسكنت الفتن، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب، ولذلك قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [محمد: ٢٢] نبههم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الإفساد في الأرض به. **وثانيها**: أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم؛ لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول ﷺ وضعف أنصاره، فكان ذلك يجرئ الكفرة على إظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة، وفيه فساد عظيم في الأرض. وثالثها: قال الأصم: كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه، وجحد الإسلام، وإلقاء الشُّبه.

المسألة الثالثة: الذين قالوا ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ هم المنافقون، والأقرب في مرادهم أن يكون نقيضًا لما نهوا عنه، فلما كان الذي نهوا عنه هو الإفساد في الأرض كان قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ كالمقابل له، وعند ذلك يظهر احتمالان: **أحدهما**: أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين، لا جرم قالوا: إنما نحن مصلحون؛ لأنهم في اعتقادهم ما سعوا إلا لتطهير وجه الأرض عن الفساد. **وثانيهما**: أنا إذا فسرنا ﴿لَا تُفْسِدُوا﴾ بمداراة المنافقين للكفار فقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ يعني به أن هذه المداراة سعي في الإصلاح بين المسلمين والكفار، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [النساء: ٦٢] فقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ أي: نحن نصلح أمور أنفسنا.

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب إجراء حكم المؤمنين عليه، وتجويز خلافه لا يطعن فيه، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم.

وأما قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ فخارج على وجوه ثلاثة: أحدها: أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الأرض؛ إذ فيه كفران نعمة الله، وإقدام كل أحد على ما يهواه؛ لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الإله ولا يرجو ثوابًا ولا عقابًا تهارج الناس، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد؛ ولهذا قال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [محمد: ٢٢] على ما تقدم تقريره.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان، لأن كمال حال الإنسان لا يحصل إلا بمجموع الأمرين: **أولهما**: ترك ما لا ينبغي وهو قوله: ﴿آمِنُوا﴾.

وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ أي: إيمانًا مقرونًا بالإخلاص بعيدًا عن النفاق، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الإقرار إيمان، فإنه لو لم يكن إيمانًا لما تحقق مسمى الإيمان إلا إذا حصل فيه الإخلاص، فكان قوله: ﴿ءَامِنُواْ﴾ كافيًا في تحصيل المطلوب، وكان ذكر قوله: ﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ لغوًا، والجواب: أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الإخلاص، أما في الظاهر فلا سبيل إليه إلا بإقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه إلى تأكيده بقوله: ﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾.

المسألة الثانية: اللام في ﴿ٱلنَّاسُ﴾ فيها وجهان: أحدهما: أنها للعهد أي: كما آمن رسول الله ومن معه، وهم ناس معهودون، أو عبد الله بن سلام وأشياعه؛ لأنهم من أبناء جنسهم. والثاني: أنها للجنس. ثم ههنا أيضًا وجهان: أحدهما: أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين، وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر. والثاني: أن المؤمنين هم الناس في الحقيقة؛ لأنهم هم الذين أعطوا الإنسانية حقها لأن فضيلة الإنسان على سائر الحيواناتِ بالعقل المرشد والفكر الهادي.

المسألة الثالثة: القائل: ﴿ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ إما الرسول أو المؤمنون، ثم كان بعضهم يقول لبعض: أنؤمن كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾.

المسألة الرابعة: السَّفَه: الخِفَّة، يقال: سَفَهَت الريحُ الشيء إذا حركته، قال ذو الرمة:

جرين كَمَا اهْتَزَّتْ رِيَاحٌ تَسَفَّهَتْ ... أَعَالِيَهَا مَرُّ الرِّيَاحِ الرواسم[(١)]

وقال أبو تمام الطائي[(٢)]:

سفيه الرُّمْحِ جَاهِلُهُ إِذَا مَا ... بَدَا فَضْلُ السَّفِيهِ عَلَى الْحَلِيمِ

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه، وإنما قيل لبذيء اللسان سفيه؛ لأنه خفيف لا رزانة له

---

(١) البيت لذي الرمة: وعنده هكذا:

رُوَيْدًا كَمَا اهتزَّت رِماحٌ تَسَفَّهَت ... أَعالِيَها مَرُّ الرِّياحِ النَّواسِمِ

ذو الرُّمَّة (٧٧ - ١١٧هـ/ ٦٩٦ - ٧٣٥م): غيلان بن عقبة بن نهيس بن مسعود العدوي، من مضر. من فحول الطبقة الثانية في عصره، قال أبو عمرو بن العلاء: فُتح الشعر بامرئ القيس وختم بذي الرمة، كان شديد القصر، دميمًا، يضرب لونه إلى السواد، أكثر شعره تشبيب وبكاء، عشق (ميّة) المنقرية، واشتهر بها. توفي بأصبهان، وقيل: بالبادية. (الأعلام) للزركلي (٥/ ١٢٤).

(٢) أبو تمّام (١٨٨ - ٢٣١هـ/ ٨٠٣ - ٨٤٥م): حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أحد أمراء البيان، ولد بجاسم (من قرى حوران بسورية)، ورحل إلى مصر، واستقدمه المعتصم إلى بغداد، فأجازه، وقدمه على شعراء وقته، فأقام في العراق، ثم ولي بريد الموصل، فلم يتم سنتين حتى توفي بها. وفي أخبار أبي تمام للصولي: أنه كان أجش الصوت، يصطحب راوية له حسن الصوت، فينشد شعره بين يدي الخلفاء والأمراء.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء: ٥]، وقال عليه السلام: «شَارِبُ الخَمْرِ سَفِيهٌ» لقلة عقله. وإنما سمي المنافقون المسلمين بالسفهاء؛ لأن المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء، وكان عند المنافقين أن دين محمد ﷺ باطل، والباطل لا يقبله إلا السفيه؛ فلهذه الأسباب نسبوهم إلى السفاهة، ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب، وقوله الحق لوجوه: **أحدها:** أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى السفاهة فهو السفيه. **وثانيها:** أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه. **وثالثها:** أن من عادى محمدًا عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله، وذلك هو السفيه.

المسألة الخامسة: إنما قال في آخر هذه الآية: ﴿لَّا يَعْلَمُونَ﴾ وفيما قبلها: ﴿لَّا يَشْعُرُونَ﴾ لوجهين: الأول: أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس. الثاني: أنه ذكر السفه وهو جهل، فكان ذكر العلم أحسن طباقًا له، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة، يقال: لقيته ولاقيته إذا استقبلته قريبًا منه، وقرأ أبو حنيفة: (وإذا لاقوا) أما قوله: ﴿قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ فالمراد أخلصنا بالقلب، والدليل عليه وجهان: **الأول:** أن الإقرار باللسان كان معلومًا منهم فما كانوا يحتاجون إلى بيانه، إنما المشكوك فيه هو الإخلاص بالقلب، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك. **الثاني:** أن قولهم للمؤمنين (آمنا) يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب، أما قوله: ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ﴾ فقال صاحب (الكشاف): يقال خلوت بفلان وإليه، وإذا انفردت معه ويجوز أن يكون من (خلا) بمعنى مضى، ومنه القرون الخالية، ومن (خلوت به) إذا سخرت منه، من قولك: (خلا فلان بعِرضِ فلان) أي: يعبث به، ومعناه أنهم أنهوا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول: أحمد إليك فلانًا وأذمه إليك. وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم، أما قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ ففيه سؤالان:

السؤال الأول: هذا القائل أهم كل المنافقين أو بعضهم. الجواب: في هذا خلاف؛ لأن من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم، وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا وإذا عادوا إلى أكابرهم قالوا إنا معكم؛ لئلا يتوهموا فيهم المباينة، ومن يقول في الشياطين: المراد بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول إلى كل المنافقين، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم أكابرهم، وهم إما الكفار وإما أكابر المنافقين؛ لأنهم هم الذين يقدرون على الإفساد

في الأرض، وأما أصاغرهم فلا.

السؤال الثاني: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية، وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة (بأن)؟ **الجواب**: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرًا بأقوى الكلامين، لأنهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه، إما لأن أنفسهم لا تساعدهم على المبالغة لأن القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة؛ وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال في الإيمان لا يروج على المسلمين، وأما كلامهم مع إخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم، فلا جرم كان التأكيد لائقًا به.

أما قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾

ففيه سؤالان:

السؤال الأول: ما الاستهزاء؟ الجواب: أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع، وهزأ يهزأ مات على مكانه، وناقته تهزأ به أي: تسرع، وحدُّه: أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية، فعلى هذا قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم، ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم.

السؤال الثاني: كيف تعلق قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ بقوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾؟ **الجواب**: هو توكيد له؛ لأن قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ معناه الثبات على الكفر، وقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ رد للإسلام؛ ورد نقيض الشيء تأكيد لثباته، أو بدل منه؛ لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر، أو استئناف؛ كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا: إنا معكم، فقالوا: إن صح ذلك فكيف توافقون أهل الإسلام؟ فقالوا: إنما نحن مستهزئون.

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء. أحدها: قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ وفيه أسئلة: **الأول**: كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس، وهو على الله محال، ولأنه لا ينفك عن الجهل، لقوله: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾[البقرة: ٦٧] والجهل على الله محال. **والجواب**: ذكروا في التأويل خمسة أوجه: أحدها: أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء؛ لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة: ١٩٤]، ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ﴾[النساء: ١٤٢]، ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٥٤] وقال عليه السلام: «اللَّهُمَّ إِنَّ فُلَانًا هَجَانِي وَهُوَ يَعْلَمُ أَنِّي لَسْتُ بِشَاعِرٍ فَاهْجُهُ، اللَّهُمَّ وَالْعَنْهُ عَدَدَ مَا هَجَانِي» أي: أجزه جزاء هجائه، وقال عليه السلام: «تَكَلَّفُوا من الأَعْمَالِ ما تُطِيقونَ فإنَّ الله لاَ يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا». **وثانيها**: أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين، فيصير كأن الله استهزأ بهم. **وثالثها**: أن من آثار الاستهزاء

حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم تعبيرًا بالسبب عن المسبب. **ورابعها:** إن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمرًا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه، وهذا التأويل ضعيف، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا. **وخامسها:** أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون في إخفائها عنه، وأما في الآخرة فقال ابن عباس: إذا دخل المؤمنون الجنة، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابًا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحًا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة، وأهل الجنة ينظرون إليهم، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب، فذاك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ كَانُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٢٩] إلى قوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤] فهذا هو الاستهزاء بهم.

السؤال الثاني: كيف ابتدأ قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ ولم يعطف على الكلام الذي قبله؟ الجواب: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزافهم في مقابلته كالعدم، وفيه أيضًا أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقامًا للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله.

السؤال الثالث: هلاّ قيل: إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقًا لقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾؟ **الجواب:** لأن (يستهزئ) يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتًا بعد وقت، وهذا كانت نكايات الله فيهم: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِى كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦] وأيضًا فما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ٦٤]. **الجواب الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] قال صاحب (الكشاف) إنه من مد الجيش وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره، وكذلك مد الدواة وأمدها زادها ما يصلحها؛ ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد، ومده الشيطان في الغي، وأمده إذا واصله بالوسواس، ومد وأمد بمعنى واحد. وقال بعضهم: مد يستعمل في الشر، وأمد في الخير قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ﴾ [المؤمنين: ٥٥] ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والإملاء والإمهال وهذا خطأ لوجهين: **الأول:** أن قراءة ابن كثير، وابن محيصن (ونمدهم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم في الغي) يدل على أنه من المدد دون المد. **الثاني:** أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مد له؛ كأملى له. قالت المعتزلة: هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه: **أحدها:** قوله تعالى: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢] أضاف ذلك

الغي إلى إخوانهم، فكيف يكون مضافًا إلى الله تعالى. وثانيها: أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلاً لله تعالى فكيف يذمهم عليه. وثالثها: لو كان فعلاً لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثًا. ورابعها: أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله: (في طغيانهم) ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك، ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيده بالإضافة في قوله: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢] إذا ثبت هذا فنقول: التأويل من وجوه: أحدها: وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم بن يحيى الأصفهاني أن الله تعالى لما منحهم ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمي ذلك التزايد مددًا وأسنده إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم. وثانيها: أن يحمل على منع القسر والإلجاء كما قيل: إن السفيه إذا لم ينه فهو مأمور. وثالثها: أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى؛ لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده. ورابعها: ما قاله الجبائي فإنه قال: ويمدهم أي: يمد عمرهم، ثم إنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين: الأول: لما تبينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدُّهم بالمد في العمر. الثاني: هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون، وذلك يفيد الإشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان، بل المراد، أنه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا. واعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] فلا فائدة في الإعادة. واعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو، قال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ﴾ [الحاقة: ١١] أي: جاوز قدره، وقال: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طه: ٢٤] أي: أسرف وتجاوز الحد. وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي، والعمه في الرأي خاصة، وهو التردد والتحير لا يدري أين يتوجه.

قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾﴾

واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به، فإن قيل: كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به، والضلالة الجَوْر والخروج عن القصد وفَقْد الاهتداء، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين، أما قوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم، وفيه سؤالان: السؤال الأول: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ الجواب: هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له

كما تلبست التجارة بالمشتري. **السؤال الثاني:** هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازًا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة، وما كان ثَمَّ مبايعة على الحقيقة؟ والجواب: هذا مما يقوي أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر:

وَلَمَّا رَأَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَأْيَةٍ وَعَشَّشَ فِي وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي (١)

لما شبه الشيب بالنسر، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه، تمثيلاً لخسارتهم وتصويرًا لحقيقته. أما قوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ فالمعنى أن الذي تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران: سلامة رأس المال والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين؛ لأن رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة. وقال قتادة: انتقلوا من الهدى إلى الضلالة، ومن الطاعة إلى المعصية، ومن الجماعة إلى التفرقة ومن الأمن إلى الخوف، ومن السنة إلى البدعة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾

اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين: **أحدها:** أن المقصود من ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه؛ وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجَلِي، والغائب بالشاهد، فيتأكد الوقوف على ماهيته، ويصير الحس مطابقًا للعقل وذلك في نهاية الإيضاح؛ ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجردًا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مُثِّل بالنور، وإذا زَهَّد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد إذا مُثِّل بالظلمة. وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الأخبار بضعفه مجردًا، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ [العنكبوت: ٤٣، الحشر: ٢١] ومن سور الإنجيل سورة الأمثال، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: المَثَل في أصل كلامهم بمعنى المِثْل وهو النظير، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبيه وشبيه، ثم قيل للقول الثائر الممثل مَضِربه بمَورِده مَثَل، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه.

المسألة الثانية: أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في

---

(١) هذا البيت ضمن قصيدة من البحر الطويل للأمير الصنعاني الأمير الصنعاني (١٠٩٩ - ١١٨٢ هـ/ ١٦٨٨ - ١٧٦٨م): محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن، يلقب: (المؤيد بالله) بن المتوكل على الله. أصيب بمحن كثيرة من الجهلة والعوام، له نحو مائة مؤلف، ذكر صديق حسن خان أن أكثرها عنده (في الهند). ولد بمدينة كحلان، ونشأ وتوفي بصنعاء.

الكشف والبيان. أحدهما: هذا المثل وفيه إشكالات. **أحدها:** أن يقال: ما وجه التمثيل بمن أعطي نورًا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور؟ **وثانيها:** أن يقال: إن من استوقد نارًا فأضاءت قليلاً فقد انتفع بها وبنورها ثم حُرِم، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم ألبتة بالإيمان فما وجه التمثيل؟ **وثالثها:** أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات، والمنافق لم يكتسب خيرًا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه، فما وجه التشبيه؟ **والجواب:** أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوهًا: **أحدها:** قال السدي: إن ناسًا دخلوا في الإسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا، والتشبيه ههنا في نهاية الصحة، لأنهم بإيمانهم أولاً اكتسبوا نورًا ثم بنفاقهم ثانيًا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة، فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين؛ لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا، وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين. **وثانيها:** إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدًا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله، وهو أنهم لما أظهروا الإسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين، وعد ذلك نورًا من أنوار الإيمان، ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلاً قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلاً ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في أعقاب النور، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة. **وثالثها:** أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورًا، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة، لا أن وجه التشبيه مجمع النور والظلمة. **ورابعها:** أن الذي أظهروه يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به، وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤] فالنار مثل لقولهم: (آمنا) وذهابه مثل لقولهم للكفار: (إنا معكم). فإن قيل: وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلاً بالنور وهو حين تكلم بها أضمر خلافها؟ قلنا: إنه لو ضم إلى القول اعتقادًا له وعملاً به لأتم النور لنفسه، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره، وإنما سمى مجرد ذلك القول نورًا لأنه قول حق في نفسه. **وخامسها:** يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما سماه نورًا لأنه يتزين به ظاهره فيهم ويصير ممدوحًا بسببه فيما بينهم، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره، فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فبقي في ظلمات لا يبصر، إذ النور الذي كان له قَبْل قُد كشف الله أمره فزال. **وسادسها:** أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا

التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم في الظلمات. **وسابعها**: يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى، والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون إثارتها بهذه النار، فإن الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارًا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]. **وثامنها**: قال سعيد بن جبير: نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله ﷺ واستفتاحهم به على مشركي العرب، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد ﷺ كإيقاد النار، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور.

المسألة الثالثة: فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هاديًا إلى المحَجَّة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين، فشبه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا، وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة؛ لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر، فشبه تعالى أحدهما بالآخر، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية. بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالتفاصيل:

السؤال الأول: قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا﴾ يقتضي تشبيه مَثَلِهم بمَثَل المستوقد، فما مَثَل المنافقين ومَثَل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر؟ والجواب: استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة، كأنه قيل: قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارًا، وكذا قوله: ﴿مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ﴾ [الرعد: ٣٥] أي: فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠] أي: الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ﴿مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ﴾ [الفتح: ٢٩] أي: وصفهم وشأنهم المتعجب منه. ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا: فلان مُثْلَه في الخير والشر، فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن.

السؤال الثاني: كيف مثلت الجماعة بالواحد؟ والجواب من وجوه: **أحدها**: أنه يجوز في اللغة وضع (الذي) موضع (الذين) كقوله: ﴿وَخُضۡتُمۡ كَٱلَّذِي خَاضُوٓاْۚ﴾ [التوبة: ٦٩] وإنما جاز ذلك لأن (الذي) لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة مجملة وكثرة وقوعه في كلامهم، ولكونه مستطالاً بصلته فهو حقيق بالتخفيف، ولذلك أَعَلُّوه بالحذف، فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين. **وثانيها**: أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد نارًا. **وثالثها**: وهو الأقوى: أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد، ومثله قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ﴾ [الجمعة: ٥]، وقوله: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ نَظَرَ ٱلۡمَغۡشِيِّ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِۖ﴾ [محمد: ٢٠]. **ورابعها**: المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله: ﴿يُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلًا﴾ [غافر: ٦٧]، أي: يخرج كل واحد منكم.

السؤال الثالث: ما الوقود؟ وما النار؟ وما الإضاءة؟ وما النور؟ وما الظلمة؟ الجواب: أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها، وأما النار فهو جوهر لطيف مضيء، حار محرق، واشتقاقها من نار ينور إذا نفر؛ لأن فيها حركة واضطرابًا، والنور مشتق منها وهو ضوؤها، والمنار العلامة، والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليه. ويقال أيضًا للشيء الذي يوضع السراج عليه، ومنه النَّوْرة لأنها تظهر البدن والإضاءة فرط الإنارة، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] و(أضاء) يرد لازمًا ومتعديًا. تقول: أضاء القمر الظلمة، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر:

أَضاءَت لَهُم أَحسابُهُم وَوُجوهُهُم دُجى اللَيلِ حَتّى نَظَّمَ الجَزعَ ثاقِبُه(١)

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به، تقول: دار حوله وحواليه، والحَوْل السنة لأنها تحول، وحال عن العهد، أي: تغير، وحال لونه، أي: تغير لونه، والحَوالَة انقلاب الحق من شخص إلى شخص، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبًا له، والحَوَل انقلاب العين، والحول الانقلاب، قال الله تعالى: ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٨]. والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير، والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان، قال الله تعالى: ﴿ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ [الكهف: ٣٣] أي: لم تنقص، وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم، أي فما نقص حق الشبه، والظَّلْم: الثلج؛ لأنه ينتقص سريعًا، والظَّلْم: ماء السن وطراوته وبياضه تشبيهًا له بالثلج.

السؤال الرابع: أضاءت متعدية أم لا؟ **الجواب**: كلاهما جائز، يقال: أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره، أي: صيره مظلمًا، وههنا الأقرب أنها متعدية، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى؛ لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء، ويعضده قراءة ابن أبي عبلة (ضاء).

السؤال الخامس: هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله: ﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتْ﴾؟ الجواب: ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة، فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورًا والغرض إزالة النور عنهم بالكلية؛ ألا ترى كيف ذكر عقيبه: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ والظلمة عبارة عن عدم النور، وكيف جمعها، وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾.

السؤال السادس: لم قال: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ ولم يقل: أذهب الله نورهم؟ **والجواب**: الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبًا، ويقال: ذهب به إذا استصحبه، ومعنى به

(١) هذا البيت لأبي الطمحان القيني، وهو أبو الطَمحان القَيني (٤٥ ق.هـ - ٣٠ هـ/ ٥٧٨ - ٦٥٠م) حنظله بن شرقي، أحد بني القين، من قضاعة. شاعر، فارس، معمر، مخضرم، عاش في الجاهلية، وكان فيها من عشراء الزبير بن عبد المطلب، وهو ترب له، أدرك الإسلام، وأسلم، ولم ير النبي ﷺ. وقيل في اسمه ونسبه: ربيعة بن عوف بن غنم بن كنانة بن القين بن جسر. ارتكب جناية، فطلبه الحاكم، ففر، ثم لجأ إلى مالك بن سعد أحد بني شميخ من فزارة، فأجاره، وآواه، وأكرمه إلى أن مات.

معه، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِۦ﴾ [يوسف: ١٥] ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١] والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه ﴿وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ﴾ [فاطر: ٢] فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ اليماني (أذهب الله نورهم).

السؤال السابع: ما معنى ﴿وَتَرَكَهُمْ﴾؟ والجواب: ترك إذا عُلِّق بواحد فهو بمعنى طرح، وإذا عُلِّق بشيئين كان بمعنى صَيَّر، فيجري مجرى أفعال القلوب، ومنه قوله: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ﴾ أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزأين.

السؤال الثامن: لم حذف أحد المفعولين من ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾؟ الجواب: أنه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال، لا من قبيل المقدر المنوي، كأن الفعل غير متعد أصلاً.

قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد وإعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى.

أما قوله: ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾

ففيه وجوه:

أحدها: أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذ الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدًا.

وثانيها: أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه، وعن الضلالة بعد أن اشتروها.

وثالثها: أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يبرحون، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه.

قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾

اعلم أن هذا هو المثل الثاني للمنافقين، وكيفية المشابهة من وجوه:

أحدها: أنه إذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب

ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت، وأن البرق يكاد يخطف أبصارهم، فإذا أضاء لهم مشوا فيه، وإذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين؛ لأن من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته. وتعظم الظلمة في عينه، وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة، فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم، إذ كانوا لا يرون طريقًا ولا يهتدون.

وثانيها: أن المطر وإن كان نافعًا إلا أنه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار النفع به زائلاً، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن، فإذا فقد منه الإخلاص وحصل معه النفاق صار ضررًا في الدين.

وثالثها: أن من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المَخْلَص منها أن يجعل أصابعه في أذنيه وذلك لا ينجيه مما يريده تعالى به من هلاك وموت، فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للمؤمنين ما أظهروه ينفعهم، مع أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر.

ورابعها: أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارًا من الموت والقتل، فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها يجعل إصبعيه في أذنيه.

وخامسها: أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والهلاك من ورائهم لا مُخلِّص لهم منه فكذلك حال المنافقين في أن الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار.

وسادسها: أن مَن هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة، وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا؛ لأن المنافق يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل، فلا يكاد الوَجَل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق.

وسابعها: المراد من الصَّيِّب هو الإيمان والقرآن، والظلمات والرعد والبرق هو الأشياء الشاقة على المنافقين، وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والأمهات، وترك الأديان القديمة، والانقياد لمحمد ﷺ مع شدة استنكافهم عن الانقياد له، فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيِّب الذي هو أشد الأشياء نفعًا بسبب هذه الأمور المقارنة، فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة.

والمراد من قوله: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ أنه متى حصل لهم شيء من المنافع، وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فإنهم يرغبون في الدين، ﴿وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ﴾ أي: متى لم يجدوا شيئًا من تلك المنافع فحينئذٍ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه. وبقي على الآية أسئلة وأجوبة.

السؤال الأول: أي التمثيلين أبلغ؟ والجواب: التمثيل الثاني؛ لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأغاليظ؛ ولذلك تراهم يتدرجون في نحو هذا من الأهون إلى الأغلظ.

السؤال الثاني: لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ الجواب من وجوه: **أحدها**: لأن (أو) في أصلها تساوي شيئين فصاعدًا في الشك، ثم اتسِعَ فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك. كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن تجالس أيهما شئت، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] أي: أن الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما، فكذا قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ معناه أن كيفية المنافقين شبيهة بكيفتي هاتين القصتين، فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب، وإن مثلتها بهما جميعًا فكذلك. **وثانيها**: إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤]. **وثالثها**: أو بمعنى بل قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]. **ورابعها**: أو بمعنى الواو كأنه قال: وكصيب من السماء؛ نظيره قوله تعالى: ﴿أَن تَأْكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَـٰتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] وقال الشاعر:

وَقَدْ زَعَمَتْ لَيْلَى بِأَنِّي فَاجِرٌ   لِنَفْسِي تُقَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فُجُورُهَا[١]

وهذه الوجوه مطردة في قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤].

السؤال الثالث: المشبه بالصيِّب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو؟ الجواب: لعلماء البيان ههنا قولان: **أحدهما**: أن هذا تشبيه مفرق، ومعناه أن يكون المثل مركبًا من أمور والممثل يكون أيضًا مركبًا من أمور ويكون كل واحد من المَثَل شبيهًا بكل واحد من الممثل، فههنا شبه دين الإسلام بالصيِّب؛ لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد؛ وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق، والمعنى أو كمثل ذوي صيب، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة. **والقول الثاني**: أنه تشبيه مركب، وهو الذي يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر من الأمور وإن لم تكن آحاد إحدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد إيقادها، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق. فإن قيل: الذي كنت تقدره

---

(١) هذا البيت لتوبة بن الحمير الخفاجي (؟ - ٨٥هـ/ ؟ - ٧٠٤م) وهو: توبة بن الحمير بن حزم بن كعب بن خفاجة العقيلي العامري أبو حرب. شاعر من عشاق العرب المشهورين، كان يهوى ليلى الأخيلية وخطبها، فرده أبوها، وزوجها غيره، فانطلق يقول الشعر مشببًا بها. واشتهر أمره، وسار شعره، وكثرت أخباره، قتله بنو عوف بن عقيل.

في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك: أو كمثل ذوي صيب هل يقدر مثله في المركب؟ قلنا: لولا طلب الراجع في قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره.

السؤال الرابع: ما الصَّيِّب؟ الجواب: أنه المطر الذي يصوب، أي: ينزل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه. وقيل: إنه من صاب يصوب إذا قصد، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود. كان عليه الصلاة والسلام يقول: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ صَيِّبًا هَنِيئًا**» أي: مطرًا جودًا وأيضًا يقال للسحاب صيب قال الشماخ:

وَأَسْحَمَ دَانٍ صَادِقِ الْوَعْدِ صَيِّبِ

وتنكير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل، كما تنكرت النار في التمثيل الأول، وقرئ (أو كصائب) وصَيِّب أبلغ: والسماء هذه المظلة.

السؤال الخامس: قوله: ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾. ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء؟ الجواب من وجهين: **الأول**: لو قال. أو كصيب فيه ظلمات. احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون بعض، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء، فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقًا. **الثاني**: من الناس من قال: المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى، فذاك هو المطر. ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء، وكذا قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]، وقوله: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النور: ٤٣].

السؤال السادس: ما الرعد والبرق؟ الجواب: الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد إذا أخذتها الريح، فصوتُ عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقًا إذا لمع.

السؤال السابع: الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته؟ الجواب: أما ظلمات السحاب فإذا كان أسْحَم مطبقًا فظلمته سُحْمَته وتطبيقه مضمومة إليهما ظلمة الليل، وأما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته إظلال الغمامة مع ظلمة الليل.

السؤال الثامن: كيف يكون المطر مكانًا للرعد والبرق وإنما مكانهما السحاب؟ **الجواب**: لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديدًا جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام.

السؤال التاسع: هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات؟ الجواب: الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع، أما الرعد فإنه نوع واحد، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع.

السؤال العاشر: لم جاءت هذه الأشياء منكرات؟ **الجواب**: لأن المراد أنواع منها، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف.

السؤال الحادي عشر: إلى ماذا يرجع الضمير في (يجعلون)؟ **الجواب**: إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفًا في اللفظ لكنه باقٍ في المعنى، ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفًا؛ لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلاً قال: فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ ثم قال: فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق؟ فقال: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ﴾.

السؤال الثاني عشر: رءوس الأصابع هي التي تجعل في الآذان، فهلا قيل أناملهم؟ **الجواب**: المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه، كما في قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] المراد بعضهما.

السؤال الثالث عشر: ما الصاعقة؟ الجواب: إنها قصف رعد ينقَضُّ منها شعلة من نار، وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخمود.

السؤال الرابع عشر: ما إحاطة الله بالكافرين؟ **الجواب**: إنه مجاز، والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يَفُوتُ المحاط به المحيط به حقيقة. ثم فيه ثلاثة أقوال: **أحدها**: أنه عالم بهم قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]. **وثانيها**: قدرته مستولية عليهم ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البروج: ٢٠]. **وثالثها**: يهلكهم، من قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦].

السؤال الخامس عشر: ما الخطف؟ **الجواب**: أنه الأخذ بسرعة، وقرأ مجاهد (يخطِف) بكسر الطاء، والفتح أفصح، وعن ابن مسعود (يختطف) وعن الحسن (يَخَطف) بفتح الياء والخاء وأصله يختطف، وعنه (يِخِطف) بكسرهما على اتباع الياء الخاء، وعن زيد بن علي: يخطف من خطف وعن أبي يتخطف من قوله: ﴿وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٦٧]. أما قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ﴾ فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه؟ والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيِّب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة، فإذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة، ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فأصمهم، وفي ضوء البرق فأعماهم. وأضاء إما متعدٍ بمعنى كلما نور لهم مسلكًا أخذوه، فالمفعول محذوف، وإما غير متعدٍ بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره، ويعضده قراءة ابن أبي عبلة (كلما ضاء) فإن قيل كيف قال مع الإضاءة كلما، ومع الإظلام إذا؟ قلنا: لأنهم حراص على إمكان المشيء فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف، والأقرب في أظلم أن يكون غير متعدٍ وهو الظاهر، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم، ومنه قامت السوق، وقام الماء جمد،

ومفعول شاء محذوف، لأن الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما. وههنا مسألة، وهي أن المشهور أن (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر، أما الآية فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣] فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشيء لا انتفاء غيره للزم التناقض؛ لأن قوله: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ يقتضي أنه ما علم فيهم خيرًا وما أسمعهم وقوله: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فلزم أن يكون قد علم فيهم خيرًا، وما علم فيهم خيرًا، وأما الخبر فقوله عليه السلام: «**نِعْمَ الرَّجُلُ صُهَيْبٌ لو لم يَخَفِ اللهَ لم يَعْصِهِ**» فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض، فقد علمنا أن كلمة (لو) لا تفيد إلا الربط، والله أعلم.

وأما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: منهم من استدل به على أن المعدوم شيء، قال: لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود، فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء، فالمعدوم شيء. والجواب: لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئًا، فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئًا.

المسألة الثانية: احتج جَهْم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له، فوجب أن لا يكون شيئًا، واحتج أيضًا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] قال لو كان هو تعالى شيئًا لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فوجب أن لا يكون شيئًا حتى لا تتناقض هذه الآية. واعلم أن هذا الخلاف في الاسم، لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، واحتج أصحابنا بوجهين: الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]. والثاني: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئًا.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافًا لأبي علي وأبي هاشم، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية، فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورًا لله تعالى.

المسألة الرابعة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدَث حال حدوثه مقدور لله خلافًا للمعتزلة، فإنهم يقولون: الاستطاعة قبل الفعل محال، فالشيء إنما يكون مقدورًا قبل حدوثه، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورًا ترك العمل به فبقي معمولاً به في محل النزاع؛ لأنه حال البقاء

مقدوره، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه، أما حال الحدوث، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدومًا في أول زمان وجوده، فلم يبق إلا أن يكون قادرًا على إيجاده.

المسألة الخامسة: تخصيص العام جائز في الجملة، وأيضًا تخصيص العام جائز بدليل العقل؛ لأن قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] يقتضي أن يكون قادرًا على نفسه ثم خص بدليل العقل، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعًا للكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذبًا، وذلك يوجب الطعن في القرآن، قلنا: لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع. فقد يستعمل مجازًا في الأكثر، وإذا كان ذلك مجازًا مشهورًا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبًا، والله أعلم.

القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾

اعلم أن في هذه الآيات مسائل:

المسألة الأولى: أن الله تعالى لما قدم أحكام الفِرَق الثلاثة، أعني المؤمنين والكفار والمنافقين. أقبل عليهم بالخطاب، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وفيه فوائد: **أحدها**: أن فيه مزيد هز وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكيًا عن ثالث: إن فلانًا من قصته كيت وكيت، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت: يا فلان من حقك أن تسلك الطريقة الحميدة في مجاري أمورك، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث. **وثانيها**: كأنه سبحانه وتعالى يقول: جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك، فأخاطبك من غير واسطة، ليحصل لك مع التنبيه على الأدلة شرف المخاطبة والمكالمة. **وثالثها**: أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشتغلاً بالعبودية فإنه يكون أبدًا في الترقي، بدليل أنه في هذه الآية انتقل من الغيبة إلى الحضور. ورابعها: أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم، وأما هذه الآيات فإنها أمر وتكليف، ففيه كلفة ومشقة فلا بدّ من راحة تقابل هذه الكلفة، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته، كما أن العبد إذا ألزم تكليفًا شاقًّا فلو شافهه المولى وقال: أريد منك أن تفعل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيذًا لأجل ذلك الخطاب.

المسألة الثانية: حكي عن علقمة والحسن أنه قال: كل شيء في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فإنه مكي، وما كان ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤] فبالمدينة، قال القاضي: هذا الذي ذكروه إن

كان الرجوع فيه إلى النقل فمسلم، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف؛ لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم، ومرة باسم جنسهم، وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها، فالخطاب في الجميع ممكن.

المسألة الثالثة: اعلم أن الألفاظ في الأغلب عبارات دالة على أمور هي: إما الألفاظ أو غيرها، أما الألفاظ فهي: كالاسم والفعل والحرف، فإن هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص، وغير الألفاظ: فكالحجر والسماء والأرض، ولفظ النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر، بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لأجل التنبيه. فأما الذين فسروا قولنا: (يا زيد) بأنادي زيدًا، أو أخاطب زيدًا فهو خطأ من وجوه: **أحدها**: أن قولنا: أنادي زيدًا، خبر يحتمل التصديق والتكذيب، وقولنا: يا زيد، لا يحتملها. **وثانيها**: أن قولنا: يا زيد، يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال، وقولنا: أنادي زيدًا، لا يقتضي ذلك، **وثالثها**: أن قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبًا بهذا الخطاب وقولنا: أنادي زيدًا لا يقتضي ذلك لأنه لا يمتنع أنه يخبر إنسانًا آخر بأني أنادي زيدًا. **ورابعها**: أن قولنا: أنادي زيدًا، إخبار عن النداء، والإخبار عن النداء غير النداء، والنداء هو قولنا: يا زيد، فإذن قولنا: أنادي زيدًا، غير قولنا: يا زيد، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول. ثم ههنا نكتة نذكرها وهي: أن أقوى المراتب الاسم، وأضعفها الحرف، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى، وأضعفها البشر ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] فقالت الملائكة: أي مناسبة بينهما ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] فقيل: قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠].

المسألة الرابعة: (ياء) حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب، لكن لسبب أمر مهم جدًا، وأما نداء القريب فله: أي والهمزة، ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلاً له منزلة البعيد. فإن قيل: فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو تعالى يقول: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]؟ قلنا: هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه إلى منازل المقربين هضمًا لنفسه وإقرارًا عليها بالتنقيص حتى يتحقق الإجابة بمقتضى قوله: (أنا عند المنكَسِرة قلوبُهم من أجلي) أو لأجل أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي.

المسألة الخامسة: (أي) وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام كما أن (ذو) و(الذي) وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجمل، وهو اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه، فلا بدّ وأن يردفه اسم جنس، أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو أي والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف إلا أن أيا لا

يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان: الأولى: معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه. والثانية: وقوعها عوضًا مما يستحقه أي من الإضافة وإنما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات، فإن كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمور عظام، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها، فلهذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الآكد.

المسألة السادسة: اعلم أن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ يقتضي أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة، فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصًا للعموم. وههنا أبحاث:

البحث الأول: أن لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم، والخلاف فيه مع الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي هاشم، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم، كقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] ولو لم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ تأكيدًا بل بيانًا، ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم، وتمام تقريره في أصول الفقه.

البحث الثاني: لما ثبت أن قوله تعالى: ﴿يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [النساء: ١٣٣] يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا؟ والأقرب أنه لا يتناولهم؛ لأن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز، وأيضًا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة، وما لا يكون موجودًا لا يكون إنسانًا وما لا يكون إنسانًا لا يدخل تحت قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فإن قيل: فوجب أن لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان، وأنه باطل قطعًا. قلنا: لو لم يوجد دليل منفصل لكان الأمر كذلك إلا أنا عرفنا بالتواتر من دين محمد ﷺ أن تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم.

البحث الثالث: قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة؟ الحق لا؛ لأن قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود، فإذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود؛ لأن الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية، لأن هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه، فالآتي بفرد من أفراد العبادة آتٍ بالعبادة، والآتي بالعبادة آتٍ بتمام ما اقتضاه قوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟﴾ وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة، فإن أردنا أن نجعله دالاً على العموم نقول: الأمر بالعبادة لا بدّ وأن يكون لأجل كونها عبادة؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف، لا سيما إذا كان الوصف مناسبًا للحكم، وههنا كون العبادة عبادة يناسب الأمر

بها، لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأمورًا بها؛ لأنه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة.

البحث الرابع: لقائل أن يقول: قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ﴾ لا يتناول الكفار ألبتة؛ لأن الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة. أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفًا بالله تعالى، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفًا بأمر الله تعالى؛ لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال، فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأمورًا بذلك الأمر، وذلك تكليف ما لا يطاق، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفًا بالله فذالك محال، لأنه أمر بتحصيل الحاصل، وذلك غير ممكن، فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأمورًا بتحصيل المعرفة، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورًا بالعبادة؛ لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال؛ لأن عبادة من لا يعرف ممتنعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفًا على الأمر بالمعرفة، فلما كان الأمر بالمعرفة ممتنعًا كان الأمر بالعبادة أيضًا ممتنعًا، وأيضًا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين؛ لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمرًا بتحصيل الحاصل وهو محال. والجواب: من الناس من قال: الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية، فقال: الأمر بالعبادة حاصل، والعبادة لا تمكن إلا بالمعرفة، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجبًا، والدهري لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى، فوجبت، والمحدِث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسعي إليها، فكان السعي واجبًا، فكذا ههنا يصح أن يكون الكافر مخاطبًا بالعبادة وشرط الإتيان بها الإتيان بالإيمان أولاً ثم الإتيان بالعبادة بعد ذلك. بقي لهم: الأمر بتحصيل المعرفة محال، قلنا: هذه المسألة مستقصاة في الأصول والذي نقول ههنا: إن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم يكون الله آمرًا على العلم به، فإنه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات. فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك؟ سلمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: هذا الأمر يتناول المؤمنين؟ قوله: لأنه يصير ذلك أمرًا بتحصيل الحاصل وهو محال، قلنا: لما تعذر ذلك فنحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة، فصح تفسير قوله: (اعبدوا) بالزيادة في العبادة.

البحث الخامس: قال منكرو التكليف: لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكليف لوجوه:

أحدها: أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه إلى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر، فإن كان الأول فهو محال؛ لأن في حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح؛ لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق، وإن كان الثاني فالراجح واجب الوقوع؛ لأن المرجوح حال ما كان مساويًا للراجح كان ممتنع الوقوع، وإلا فقد وقع الممكن لا عن مرجح، وإذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين إذا ثبت هذا فالتكليف إن وقع بالراجح كان التكليف تكليفًا بإيجاد ما يجب وقوعه، وإن وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفًا بما يمتنع وقوعه، وكلاهما تكليف ما لا يطاق.

وثانيها: أن الذي ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله في الأزل وقوعه، أو علم أنه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذاك، فإن كان الأول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الأمر به، وإن علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم، فكان الأمر بإيقاعه أمرًا بإيقاع الممتنع، وإن لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو محال، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصي، وحينئذٍ لا يكون في الطاعة فائدة.

وثالثها: أن ورود الأمر بالتكاليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة، فإن كان لفائدة فهي إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد. أما إلى المعبود فمحال، لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره، ولأنا نعلم بالضرورة أن الإله العالي على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده. وأما إلى العابد فمحال؛ لأن جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثًا، والعبث غير جائز على الحكيم.

ورابعها: أن العبد غير موجِد لأفعاله؛ لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجدًا له، وإذا لم يكن العبد موجِدًا لأفعال نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل، وإن أمره به حال ما لم يخلقه فيه فقد أمره بالمحال، وكل ذلك باطل.

وخامسها: أن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن، فلو قدرنا إنسانًا مشتغل القلب دائمًا بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة لصار ذلك عائقًا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة؛ فإن الفقهاء والقياسيين قالوا: إذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الأحكام

المعقولة لا اتباع الظواهر. والجواب: عن الشبه الثلاثة الأوَلِ من وجهين: **الأول:** أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكاليف، فهذا تكليف ينفي التكليف وأنه متناقض. **الثاني:** أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره؛ لأنه تعالى خالق مالك، والمالك لا اعتراض عليه في فعله.

البحث السادس: قالوا: الأمر بالعبادة وإن كان عامًّا لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم، كالصبي والمجنون والغافل والناسي، وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومنهم من قال إنه مخصوص في حق العبيد؛ لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليهم، واشتغالهم بطاعة الموالي يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة، والأمر الدال على وجوب طاعة المولى أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة، والخاص يقدم على العام، والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه.

المسألة السابعة: قال القاضي: الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا والإنعام علينا. واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الثواب؛ لأنه لما كان خلقه إيانا وإنعامه علينا سببًا لوجوب العبادة فحينئذٍ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب، والإنسان لا يستحق بأداء الواجب شيئًا، فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابًا على الله تعالى.

أما قوله: ﴿رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال. وطعن قوم من الحَشْوية في هذه الطريقة وقالوا: الاشتغال بهذا العلم بدعة، ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات:

المقام الأول: في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه:

أحدها: أن شرف العلم بشرف المعلوم؛ فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلّق به أشرف العلوم.

وثانيها: أن العلم إما أن يكون دينيًّا أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني. وأما العلم الديني فإما أن يكون هو علم الأصول، أو ما عداه. أما ما عداه فإنه تتوقف صحته على علم الأصول؛ لأن المفسِّر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى، وذلك فرع على

وجود الصانع المختار المتكلم، وأما المحدِّث فإنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله، وذلك فرع على التوحيد والنبوة، فثبت أن هذه العلوم مفتقرة إلى علم الأصول، والظاهر أن علم الأصول غني عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم.

وثالثها: أن شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده، فكلما كان ضده أخس كان هو أشرف، وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة، وهما من أخس الأشياء، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء.

ورابعها: أن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه، وقد يكون لقوة براهينه، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب؛ نظرًا إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وإن كان الطب أشرف منه؛ نظرًا إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة، وعلم الحساب أشرف منهما؛ نظرًا إلى أن براهين علم الحساب أقوى. أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور، وأما الحاجة إليه فشديدة؛ لأن الحاجة إما في الدين أو في الدنيا، أما في الدين فشديدة؛ لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة، ومن جَهِلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر؛ إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبًا يقينيًّا وهذا هو النهاية في القوة، فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل، فوجب أن يكون أشرف العلوم.

وخامسها: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسْخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم، فوجب أن يكون أشرف العلوم.

وسادسها: أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية؛ بدليل أنه جاء في فضيلة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] و ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وآية الكرسي ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل.

وسابعها: أن الآيات الواردة في ا لأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين، وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي

﴿ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١] فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل.

ونشير إلى معاقد الدلائل: أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه:

أولها: ما ذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي: خلق المكلفين، وخلق من قبلهم، وخلق السماء وخلق الأرض، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الأرض، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والأرض، فالمقصود منه ذلك. وأما الذي يدل على الصفات. أما العلم فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [آل عمران: ٥] ثم أردفه بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٦] وهذا هو عين دليل المتكلمين فإنهم يستدلون بأحكام الأفعال وإتقانها على علم الصانع، وههنا استدل الصانع سبحانه بتصوير الصور في الأرحام على كونه عالمًا بالأشياء، وقال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] وهو عين تلك الدلالة، وقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] وذلك تنبيه على كونه تعالى عالمًا بكل المعلومات؛ لأنه تعالى مُخبِر عن المغيبات فتقع تلك الأشياء على وفق ذلك الخبر، فلولا كونه عالمًا بالمغيبات وإلا لما وقع كذلك، وأما صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع الأربع فذاك يدل على كونه سبحانه قادرًا مختارًا لا موجبًا بالذات، وأما التنزيه فالذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فإن المركب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدَث، وإذا كان أحدًا وجب أن لا يكون جسمًا وإذا لم يكن جسمًا لم يكن في المكان. وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] وقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] وأما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وأما المعاد فقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة؟ ما أرى أن عاقلاً مسلمًا يقول ذلك ويرضى به.

وثانيها: أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء، أما الملائكة فلأنهم لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح، والحكيم لا يفعل القبيح، فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] والمراد إني لما كنت عالمًا بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم، ولا شك أن هذا هو المناظرة، وأما مناظرة الله تعالى مع إبليس فهي أيضًا ظاهرة وأما الأنبياء عليهم السلام فأولهم آدم عليه السلام، وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى

عن الكفار قولهم: ﴿يَنُوحُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢] ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة، فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حرفة الأنبياء، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول وله مقامات:

أحدها: مع نفسه وهو قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اَلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وثانيها: حاله مع أبيه، وهو قوله: ﴿يَتَأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢].

وثالثها: حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل، أما بالقول فقوله: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٢]، وأما بالفعل فقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨].

ورابعها: حاله مع ملك زمانه في قوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] إلى آخره وكل من سلمت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام في المبدأ. وأما بحثه في المعاد فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦] إلى آخره. وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعول في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام؛ وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَمُوسَى ۝ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٤٩، ٥٠] وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨]، وقال في سورة الشعراء ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦] وهذا هو الذي قاله إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [الشعراء: ٢٨] وهذا هو الذي قال إبراهيم عليه السلام ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين، وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ٣٠] وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق. وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل، فإن القرآن مملوء منه، ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار.

فالأول: الدهرية الذين كانوا يقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل.

والثاني: الذين ينكرون القادر المختار، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتأثيرات الأفلاك، وذلك يدل على وجود القادر.

والثالث: الذين أثبتوا شريكًا مع الله تعالى، وذلك الشريك إما أن يكون علويًّا أو سفليًّا، أما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم، والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ [الأنعام: ٧٦] وأما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بإلاهية المسيح، وعبدة الأوثان قالوا: بإلاهية الأوثان، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم.

الرابع: الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان: أحدهما: الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤]. والثاني: الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد ﷺ، وهم اليهود والنصارى، والقرآن مملوء من الرد عليهم، ثم إن طعنهم من وجوه، تارة بالطعن في القرآن فأجاب الله بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٦] وتارة بالتماس سائر المعجزات، كقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] وتارة بأن هذا القرآن نزل نجمًا نجمًا وذلك يوجب تطرق التهمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢].

الخامس: الذين نازعوا في الحشر والنشر، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى إبطال قول المنكرين أنواعًا كثيرة من الدلائل.

السادس: الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه، فأجاب الله عنه بقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء: ٧]، وتارة بأن الحق هو الجبر وأنه ينافي صحة التكليف، وأجاب الله تعالى عنه بأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الإشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب، وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافرًا أو جاهلاً.

المقام الثاني: في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات، ويدل عليه المعقول والمنقول. أما المعقول: فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي، فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفًا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلد أحدهما دون الآخر، وإما أن لا يجوز التقليد أصلاً وهو المطلوب، فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية. وأما المنقول فيدل عليه الآيات والأخبار، أما الآيات:

فأحدها: قوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: ١٢٥] ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأمورًا بها، وقوله: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: ١٢٥] ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع؛ لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع، ومن

أثبت نبوته فإنه لا يخالفه، فعلمنا أن هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة، فكان الجدال فيه مأمورًا به، ثم إنا مأمورون باتباعه عليه السلام؛ لقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ولقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج: ٣، ٨ - لقمان: ٢٠] ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي أن المجادل بالعلم لا يكون مذمومًا بل يكون ممدوحًا، وأيضًا حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢].

وثالثها: أن الله تعالى أمر بالنظر فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ورابعها: أن الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٢١]، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٣]، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤، ١٢٨] وأيضًا ذم المعرضين فقال: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وخامسها: أنه تعالى ذم التقليد، فقال حكاية عن الكفار ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وقال: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [لقمان: ٢١]، وقال: ﴿بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٤]، وقال: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ [الفرقان: ٤٢] وقال عن والد إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مريم: ٤٦] وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد، فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن ودين الأنبياء، ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار. وأما الأخبار ففيها كثرة، ولنذكر منها وجوهًا:

أحدها: ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ، فقال: إنَّ امْرَأَتِي وَضَعَتْ غُلَامًا أَسْوَدَ، فَقَالَ لَهُ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَمَا أَلْوَانُهَا؟» قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَنَّى ذَلِكَ؟» قَالَ: عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: «وهذا عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ»(١). واعلم أن هذا هو التمسك بالإلزام والقياس.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الطلاق)، باب (إذا عرض بنفي الولد) (٩/ ٣٥١) حديث رقم (٥٣٠٥). ومسلم في كتاب (اللعان) (٢/ ١٨/ ١١٣٧) كلاهما من طريق سفيان، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة به.

وثانيها: عن أبي هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام: «**قال الله تعالى: كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ أن يكذبني، وشَتَمَنِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَشْتِمَنِي، أَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ فقوله: لن يُعِيدنِي كَمَا بَدأنِي، وليس أَوَّلُ خَلقِه بأهْونَ عليَّ مِنْ إعَادَتِهِ، وَأَمَّا شَتْمُهُ إيَّايَ فَقَوْلُهُ: أَتَخِذَ الله وَلَدًا وأنا الأحدُ الصَّمَدُ، لم ألِدْ ولم أولَدْ ولم يَكُنْ لِي كُفوًا أحَد**» فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام الأول بالقدرة على الابتداء، على القدرة على الإعادة، وفي المقام الثاني احتج بالأحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية.

وثالثها: روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال: «**مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللهِ أَحَبَّ اللهُ لقاءَه، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ كَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ**» فقالت عائشة: يا رسول الله إنا نَكْرَهُ الْمَوْتَ فذاك كراهتنا لقاء الله؟ فقال عليه السلام: «**لا، وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ فَأَحَبَّ الله لِقَاءَهُ، والكافر كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ فَكَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ**» وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمور به. واعلم أن للخَصْم مقامات.

أحدها: أن النظر لا يفيد العلم.

وثانيها: أن النظر المفيد للعلم غير مقدور.

وثالثها: أنه لا يجوز الإقدام عليه.

ورابعها: أن الرسول ما أمر به.

وخامسها: أنه بدعة.

أما المقام الأول: فاحتج الخصم عليه بأمور:

أحدها: أنا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علمًا، إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا، والأول باطل؛ لأن الإنسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علمًا، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين، وأن الشمس مضيئة والنار محرقة وجد الأول أضعف من الثاني، وذلك يدل على أن تطرق الضعف إلى الأول والثاني باطل؛ لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال.

وثانيها: إنا رأينا عالَمًا من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد، وكانوا جازمين بأنه علم، ثم ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلاً فرجعوا عنه وتركوه، وإذا شاهدنا ذلك في الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيًا كذلك، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر.

وثالثها: أن المطلوب إن كان مشعورًا به استحال طلبه؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلاً عنه، والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه.

ورابعها: أن العلم بكون النظر مفيدًا للعلم إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا، فإن كان ضروريًا وجب اشتراك العقلاء فيه، وليس كذلك. وإن كان نظريًا لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراده وذلك محال لأن النزاع لما وقع في الماهية كان واقعًا في ذلك الفرد أيضًا، فيلزم إثبات الشيء

بنفسه وهو محال؛ لأنه من حيث أنه وسيلة الإثبات يجب أن يكون معلومًا قبلُ. ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلومًا قبلُ، فيلزم اجتماع النفي والإثبات وهو محال.

وخامسها: أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال؛ لأنا جربنا أنفسنا فوجدنا أنَّا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر، وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الإلاهيات لا يفيد، واحتج عليه بوجهين:

الأول: أن حقيقة الإله غير متصورة، وإذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته. **بيان الأول:** أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزهًا عن الحيز والجهة، وكونه موصوفًا بالعلم والقدرة. أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب. فلم يكن العلم بهذا السلب علمًا بحقيقته، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب، فالعلم بهذا الانتساب ليس علمًا بذاته. **بيان الثاني:** أن التصديق موقوف على التصور، فإذا فقد التصور امتنع التصديق، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها، أعني أنا نعلم أنه شيء ما، يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور. قلنا: هذه الأمور المعلومة إما أن يقال إنها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات، فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضًا تصور بحسب صفات آخر، فحينئذٍ يكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال.

الوجه الثاني: أن أظهر الأشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي إليها نشير بقولنا (أنا)، ثم الناس تحيروا في ماهية المشار إليه بقول أنا، فمنهم من يقول هو هذا البِنيَة، ومنهم من يقول هو المِزاج، ومنهم من يقول بعض الأجزاء الداخلة في هذه البنية، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا.

أما المقام الثاني: وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه:

أحدها: أن تحصيل التصورات غير مقدور، فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة، وإنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفًا بها استحال منه طلبها؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فإن كان غافلاً عنها استحال كونه طالبًا لها؛ لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالبًا له. فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلومًا من وجه ومجهولاً من وجه. قلنا: لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم، وإلا فقد صدق النفي والإثبات على الشيء الواحد وهو محال، وحينئذٍ نقول: الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل، والوجه الذي هو غير معلوم استحال

طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبًا، وإنما قلنا إن التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية؛ وذلك لأن عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الإثبات، أو لا يلزم، فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة. وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حضورهما، وما يكون واجب الدوران نفيًا وإثباتًا مع ما لا يكون مقدورًا نفيًا وإثباتًا وجب أن يكون أيضًا كذلك، فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية، وإنما قلنا إن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيًّا؛ لأن التصديق الذي لا يكون بديهيًّا، لا بدّ وأن يكون نظريًا فلا يخلو إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أو لا يكون، فإن لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب، فلم يكن ذلك استدلالاً يقينيًّا بل إما ظنًّا أو اعتقادًا تقليديًّا، وإن كان واجبًا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورًا للعبد أصلاً.

وثانيها: أن الإنسان إنما يكون قادرًا على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره، والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقًا للمعلوم دون الجهل، وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه، فإذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالمًا بذلك الشيء، لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل، فوجب أن لا يكون العبد متمكنًا من إيجاد العلم ولا من طلبه.

وثالثها: أن الموجب للنظر، إما ضرورة العقل، أو النظر أو السمع. **والأول:** باطل لأن الضروري لم يشترط العقل فيه، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك، بل كثير من العقلاء يستقبحونه، ويقولون إنه في الأكثر يفضي بصاحبه إلى الجهل، فوجب الاحتراز منه. **والثاني:** أيضًا باطل؛ لأنه إذا كان العلم بوجوبه يكون نظريًّا، فحينئذٍ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر؛ لأنه لا فائدة فيه، والثالث: باطل، لأنه قبل النظر لا يكون متمكنًا من معرفة وجوب النظر، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضًا لعدم الفائدة، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفي الوجوب.

المقام الثالث: وهو أن بتقدير كون النظر مفيدًا للعلم ومقدورًا للمكلف، لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به، وبيانه من وجوه: **أحدها:** أن النظر في أكثر الأمر يفضي بصاحبه إلى الجهل، فالمقدم عليه مقدم على أمر يفضي به غالبًا إلى الجهل، وما يكون كذلك يكون قبيحًا، فوجب أن يكون الفكر قبيحًا، والله تعالى لا يأمر بالقبيح. **وثانيها:** أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة، لا يجوز أن يعتمد على عقله في

التمييز بين الحق والباطل. فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي أن الحق معه، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تركوا التعصب واللجاج وأنصفوا، وجدوا الكلمات متعارضة، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق. **وثالثها:** أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الإنسان على الإيمان ساعة واحدة؛ لأن صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكًّا في تلك المقدمة، وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكًا فيه صارت النتيجة ظنية؛ لأن المظنون لا يفيد اليقين، فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين، بسبب كل ما يخطر بباله من الأسئلة والمباحث. ورابعها: أنه اشتهر في الألسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه.

المقام الرابع: أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح، ولكنا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو، إما أن يكون العلم بدلائلها علمًا ضروريًا غنيًا عن التعلم والاستفادة، وإما أن لا يكون كذلك، بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة، والأول باطل، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة، ولأنا نجرب أذكى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالأستاذ والتصانيف. وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة، فلو كان الدين مبنيًا عليه، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء، ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر، ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك، علمنا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين. فإن قيل: معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الأسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين، قلنا: هذا ضعيف؛ لأن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان ألبتة، وذلك لأن الدليل إذا كان مبنيًا على مقدمات عشرة فإن كان الرجل جازمًا بصحة تلك المقدمات كان عارفًا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها؛ لأن الزيادة على تلك العشرة إن كان معتبرًا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط، وإلا لم يكن معتبرًا لم يكن العلم به علمًا بزيادة شيء في الدليل، بل يكون علمًا منفصلاً. فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضًا؛ لأن تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيًا؛ لأن المبني على الظني أولى أن يكون ظنيًا، فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان، وبطل ببطلانه ذلك السؤال مثاله إذا رأى الإنسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهواء صافيًا قال سبحان الله! فمن الناس من قال: إن قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله، وهذا باطل؛ لأنه إنما يكون عارفًا بالله

إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بدّ له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد هذا الحدوث إلى الفلك والنجوم، والطبيعة والعلة الموجبة؛ فإنه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدًا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل، فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدًا لا يقينًا فثبت بهذا فساد ما قلتموه.

المقام الخامس: أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة، والدليل عليه القرآن والخبر والإجماع وقول السلف والحكم. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨] ذم الجدل، وقال أيضًا: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾[الأنعام: ٦٨] قالوا: فأمر بالإعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى. وأما الخبر فقوله عليه السلام: «**تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلاَ تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ**»(١)، وقوله عليه السلام: «**عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ**»(٢)، وقوله: «**إِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا**»(٣). وأما الإجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حرامًا، أما أن الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر، لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في هذه الأشياء، بل كانوا من أشد الناس إنكارًا على من خاض فيه، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق. أما الأثر، قال مالك بن أنس: إياكم والبدع، قيل: وما البدع يا أبا عبد الله؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون. وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال: اتبع السنة ودع البدعة. وقال الشافعي رضي الله عنه: لأن يبتلي الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام، وقال: لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية. وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه، والله أعلم. فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أورده السخاوي في (المقاصد الحسنة) (١/ ٤٦٤)، وقال: لا أصل له بهذا اللفظ.

(٣) صحيح: أخرجه اللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ١٢١) حديث رقم (٢١٠) من طريق يزيد بن هارون قال: أخبرنا النضر أبو قحذم، عن أبي قلابة، عن ابن مسعود به. وابن بطة في (الإبانة) (١/ ٢٣٩) حديث رقم (١٢٧٥) من طريق عثمان بن سعيد الخياط الواسطي قال: حدثنا الحكيم بن سنان، عن داود بن أبي هند، عن الحسن، عن أبي ذر به. والطبراني في (الكبير) (٢/ ٩٦) حديث رقم (١٤٢٨) من طريق إسحاق بن إبراهيم، حدثنا ابن ربيعة، حدثنا أبو الأشعث، عن ثوبان به. ورواه أيضًا (١٠/ ١٩٨) حديث رقم (١٠٤٤٨) من طريق سعيد بن سليمان، حدثنا سهر بن عبد الملك بن سلع الهمداني، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله به. والحارث في (مسنده) (٢/ ٧٤٨) حديث رقم (٧٤٢) من طريق أبي قحذم، عن أبي قلابة، عن ابن مسعود به. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٤١١)، وقال: رواه الطبراني، وفيه يزيد بن ربيعة، وهو ضعيف. وأما الرواية الثانية قال الهيثمي (٧/ ٤١١)، وقال: رواه الطبراني، وفيه: مسهر بن عبد الملك، وثقه ابن حبان وغيره، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح. وأورده الألباني في (الصحيحة) (٣٤).

والجواب: أما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة؛ لأن الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة، لأنهم مختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم: إنها ليست اختيارية، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن التعاويل على النظر قبيح فهي متناقضة؛ لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحًا، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل؛ لأنا بينا أن الأنبياء بأسرهم ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًاۢ﴾ [الزخرف: ٥٨] فهو محمول على الجدل بالباطل، توفيقًا بينه وبين قوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]. وأما قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ﴾ [الأنعام: ٦٨] فجوابه أن الخوض ليس هو النظر، بل الخوض في الشيء هو اللجاج، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تفكَّرُوا في الخَالِقِ» فذاك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب. وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ» فليس المراد، إلا تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتماد في كل الأمور على الله على ما قلنا، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إِذَا ذُكِرَ ٱلْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا» فضعيف؛ لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي، وأما الإجماع فنقول: إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فمسلم، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام، كما أنهم لم يستعلموا ألفاظ الفقهاء. ولا يلزم منه القدح في الفقه ألبتة، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل، فبئس ما قلتم، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة، وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفًا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه. ولأن مبنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة، والله أعلم.

المسألة الثانية: أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]. وأما الخلق فحكى الأزهري صاحب (التهذيب) عن ابن الأنباري أنه التَّقْدير والتسْوِية، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد، أما الآية فقوله تعالى: ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أي: المقدرين، ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العنكبوت: ١٧] أي: تقدِّرون كذبًا ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة: ١١٠] أي: تقدِّر. وأما الشعر فقول زهير:

ولأَنْـتَ تَـفْـرِي مـا خَـلَـقْـتَ وبَـعْـ ـضُ القـومِ يَـخْـلُـق ثـمَّ لا يَـفْـرِي

وقال آخر:

وَلا يَـئِـطُّ بـأَيْـدي الـخـالِـقـيـنَ وَلا أَيْـدي الـخَـوالـقِ إلاّ جَـيِّـدُ الأَدَمِ

وأما الاستشهاد يقال: خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس، ومنه قول العرب للأحاديث التي لا يصدق بها: أحاديث الخَلْق، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]

والخَلاق المقدار من الخير، وهو خَلِيق أي: جدير كأنه الذي منه الخلاق، والصخرة الخَلْقاء الملساء؛ لأن في الملاسة استواء، وفي الخشونة اختلاف ومنه (أخلق الثوب) لأنه إذا بلي صار أملس واستوى نتوه واعوجاجه، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء. قال القاضي عبد الجبار: الخلق فعل بمعنى التقدير، واللغة لا تقتضي أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى، بل الكتاب نطق بخلافه في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم. وقال أستاذه أبو عبد الله البصري: إطلاق اسم خالق على الله محال؛ لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك في حق الله محال. وقال جمهور أهل السنّة والجماعة: الخلق عبارة عن الإيجاد والإنشاء، واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق إلا الله، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك.

المسألة الثالثة: اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته، والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريًّا بل استدلاليًّا لا جرم أورد ههنا ما يدل على وجوده، واعلم أننا بينا في (الكتب العقلية) أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الإمكان وإما الحدوث. وإما مجموعهما، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الأعراض، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها: **أحدها**: الاستدلال بإمكان الذوات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، وبقوله حكاية عن إبراهيم: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧]، وبقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام: ٩١]، ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]، ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] **وثانيها**: الاستدلال بإمكان الصفات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [النحل: ٣] وبقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ على ما سيأتي تقريره. **وثالثها**: الاستدلال بحدوث الأجسام، وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] **ورابعها**: الاستدلال بحدوث الأعراض، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، وذلك محصور في أمرين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق، (والكتب الإلهية) في الأكثر مشتملة على هذين البابين، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين.

أما دلائل الأنفس، فهي أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودًا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودًا وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بدّ له من مُوجِد وذلك المُوجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس؛ لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة، فلا بدّ من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا: لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم؟ ولمّا كان هذا السؤال محتملاً ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الأشياء إلى المحدث والموجِد وهو قوله: ﴿ٱلَّذِى

جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ وهو المراد من دلائل الآفاق، ويندرج فيها كل ما يوجد من تغييرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية مشتركة في الجسمية، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والأحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها. وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بدّ وأن يكون لأمر منفصل، وذلك الأمر إن كان جسمًا عاد البحث في أنه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الأجسام، وإن لم يكن جسمًا فإما أن يكون موجبًا أو مختارًا. والأول باطل، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس، فلا بدّ وأن يكون قادرًا، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم، ولا بجسماني، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات، وإذا عرفت هذا فنقول: إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالإيراد في أول كتابه لوجهين:

الأول: أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقًا بالعقول، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الأفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك.

الثاني: أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب؛ لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا، فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع. واعلم أن للسلف طرقًا لطيفة في هذا الباب:

أحدها: يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه، فقال جعفر: هل ركبت البحر؟ قال: نعم، قال: هل رأيت أهواله؟ قال: بلى؛ هاجت يومًا رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين، فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل، فقال جعفر: قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد؟ قال بل رجوت السلامة، قال: ممن كنت ترجوها فسكت الرجل، فقال جعفر: إن الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت، وهو الذي أنجاك من الغرق، فأسلم الرجل على يده.

وثانيها: جاء في كتاب (ديانات العرب) أن النبي ﷺ قال لعمران بن حصين «كَمْ لكَ مِن إلَه» قال: عشرة، قال: «فَمَن لغَمِّك وكربِكَ ودفعِ الأمرِ العَظيمِ إذا نَزلَ بكَ مِن جُملتِهِم؟» قال: الله،

قال عليه السلام: «مالك مِنْ إِلَهٍ إلاَّ اللَّهُ»[١].

وثالثها: كان أبو حنيفة رحمه الله سيفًا على الدهرية، وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه، فبينما هو يومًا في مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله، فقال لهم: أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا له: هات، فقال: ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احتوشها في لُجَّة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها، هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل، فقال أبو حنيفة: يا سبحان الله، إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير مُتعهِّد ولا مجرٍ فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟! فبكوا جميعًا وقالوا: صدقت، وأغمدوا سيوفهم وتابوا.

ورابعها: سألوا الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد[٢] طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك، فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عددهم سبعة عشر.

وخامسها: سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى، وبالعكس فدل على الصانع.

وسادسها: تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها، ظاهرها كالفضة المذابة، وباطنها كالذهب الإبريز، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بدّ من الفاعل، عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ.

وسابعها: سأل هرون الرشيد مالكًا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الترمذي في كتاب (الدعوات) (٥/ ٥١٩ - ٥٢٠) حديث رقم (٣٤٨٣) والبخاري في (خلق أفعال العباد) (١/ ٤٣) معلقًا بلفظ: وقال: عمران بن حصين به. والطبراني في (الأوسط) (٢/ ٢٨٠) حديث رقم (١٩٨٥). وفي (الكبير) (١٨/ ١٧٤) حديث رقم (٣٩٦). والروياني في (مسنده) (١/ ١٠٥). وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٢٤٣) حديث رقم (١٧٧٢) من طريق عتبة بن حكيم، عن حرملة، عن أبي المصبح الحمصي، عن جابر به. واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ٤٢٠) حديث رقم (١١٨٤). وأبو طالب القاضي في (علل الترمذي) (١/ ٣٦٤) حديث رقم (٦٧٧) جميعًا من طريق شبيب بن شيبة، عن الحسن، عن عمران به. وشبيب بن شيبة هذا قال ابن حجر: أخباري، صدوق، يهم بالحديث. وقال الذهبي: ضعفوه. ورواه أيضًا البزار في (مسنده) (٩/ ٥٣) حديث رقم (٣٥٧٩). وأبو نعيم في (معرفة الصحابة) (٦/ ٢٠٩) حديث رقم (٢٠٠٨). والذهبي في (العلو) (١/ ٢٥) حديث رقم (٤٥) جميعًا من طريق أبي معاوية، عن شبيب بن شيبة، عن الحسن، عن عمران به.

(٢) **ورقة الفرصاد**: أي ورقة التوت.

وتفاوت اللغات.

وثامنها: سئل أبو نواس عنه، فقال:

تَـأَمَّلْ فِـي نَـبَـاتِ الأَرْضِ وَانْـظُـرْ ... إِلَـى آثَـارِ مَـا صَـنَـعَ الْـمَـلِـيـكُ
عُـيُـونٌ مِـنْ لُـجَـيْـنٍ شَـاخِـصَـاتٍ ... وَأَزْهَـارٌ كَـمَـا الـذَّهَـبُ الـسَّـبِـيـكُ
عَـلَـى قُـضُـبِ الـزَّبَـرْجَـدِ شَـاهِـدَاتٍ ... بِـأَنَّ الـلَّـهَ لَـيْـسَ لَـهُ شَـرِيـكُ

وتاسعها: سئل أعرابي عن الدليل فقال: البعرة تدل على البعير. والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج. وبحار ذات أمواج، أما تدل على الصانع الحليم العليم القدير؟

وعاشرها: قيل لطبيب: بم عرفت ربك؟ قال باهليلج مجفف أطلق، ولعاب ملين أمسك وقال آخر: عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل، والآخر تلسع! والعسل مقلوب اللسع.

وحادي عشرها: حكم البديهية في قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ﴾ [غافر: ٨٤].

المسألة الرابعة: قال القاضي: الفائدة في قوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ أن العبادة لا تستحق إلا بذلك، فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولأجله تلزم العبادة. فإن قيل فما الفائدة في قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم، قلنا الجواب من وجهين: **الأول:** إن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة. **الثاني:** أن من قبلهم كالأصول لهم، وخلق الأصول يجري مجرى الإنعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم، كأنه تعالى يقول: لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعمًا عليك قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أني كنت خالقًا لأصولك وآبائك.

المسألة الخامسة: في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ بحثان:

البحث الأول: أن كلمة لعل للترجي والإشفاق، تقول لعل زيدًا يكرمني وقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، ﴿لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] ألا ترى إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ [الشورى: ١٨] والترجي والإشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال، فلا بدّ فيه من التأويل وهو من وجوه: **أحدها:** أن معنى (لعل) راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] أي اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانه، ثم الله تعالى عالم بما يؤول إليه أمره. **وثانيها:** أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات، أو للظفر منهم بالرمزة، أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر على شيء من ذلك لم

يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى. **وثالثها:** ما قيل أن لعل بمعنى كي، قال صاحب (الكشاف): ولعل لا يكون بمعنى كي، ولكن كلمة لعل للأطماع، والكريم الرحيم إذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجري أطماعه مجرى وعده المحتوم، فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي. **ورابعها:** أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم، فكل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود، فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبًا للرجاء. **خامسها:** قال القفال: لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم عللا بعد نهل، واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد، فأصل لعل عل، لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا، أي لعلك، فإذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل: افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معنا. افعله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه.

البحث الثاني: أن لقائل أن يقول: إذا كانت العبادة تقوى فقوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ جار مجرى قوله: اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون. أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون، والجواب من وجهين: **الأول:** لا نسلم أن العبادة نفس التقوى، بل العبادة فعل يحصل به التقوى، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار، والعبادة فعل المأمور به، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز، فكأنه تعالى قال: اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه، وإذا قيل في نفس الفعل إنه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه. **الثاني:** أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض، وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة.

المسألة السادسة: قرأ أبو عمرو: خلقكم بالإدغام وقرأ أبو السميفع: وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي: والذين من قبلكم. قال صاحب (الكشاف): الوجه فيه أنه أفحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيدًا كما أقحم جرير في قوله:

يَا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لاَ أَبَا لَكُمُوا

تيمًا الثاني بين الأول وما أضيف إليه.

أما قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: لفظ (الذي) وهو موصول مع صلته، إما أن يكون في محل النصب وصفًا

للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم، وإما أن يكون رفعًا على الابتداء، وفيه ما في النصب من المدح.

المسألة الثانية: (الذي) كلمة موضوعة للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق، فأبوه منطلق قضية معلومة، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي، وهو تحقيق قولهم. إنه مستعمل لوصف المعارف بالجمل، إذا ثبت هذا فقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ يقتضي أنهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشًا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨].

المسألة الثالثة: أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الأنفس وثلاثة من الآفاق، فبدأ أولاً بقوله: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ وثانيًا: بالآباء والأمهات، وهو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وثالثًا: بكون الأرض فراشًا، ورابعًا: بكون السماء بناء، وخامسًا: بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض، وهو قوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ ولهذا الترتيب أسباب:

الأول: أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه، وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة، وكان أولى بالذكر. فلهذا السبب قدم ذكر نفس الإنسان، ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض؛ لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه؛ لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء.

الثاني: هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة، فلا جرم قدم ذكر الأصول على الفروع.

الثالث: أن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما؛ لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى. فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم، واعلم أنا كما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع.

المسألة الرابعة: اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الأرض فراشًا، ونظيره قوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ [النمل: ٦١]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [الزخرف: ١٠] واعلم أن كون الأرض فراشًا مشروط بأمور:

الشرط الأول: كونها ساكنة، وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالإستقامة أو بالاستدارة، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشًا لنا على الإطلاق؛ لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هاوية، وذلك الإنسان هاوٍ، والأرض أثقل من الإنسان، والثقيلان إذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما، والأبطأ لا يلحق الأسرع، فكان يجب أن لا يصل الإنسان إلى الأرض، فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشًا. أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها؛ لأن حركة الأرض مثلاً إذا كانت إلى المشرق والإنسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الإنسان على مكانه، وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة، ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه:

أحدها: أن الأرض لا نهاية لها من جانب السفل، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل، وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الأجسام.

وثانيها: الذين سلموا تناهي الأجسام قالوا: الأرض ليست بكرة، بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها أسفل، وذلك السطح موضوع على الماء والهواء، ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فإنها إذا انبسطت طفت على الماء، وإن جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين: **الأول:** أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الأرض. **والثاني:** لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطًا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبًا؟

وثالثها: الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفَلَك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها إلى بعض الجوانب أولى من بعض فبقيت في الوسط وهذا باطل لوجهين: **الأول:** أن الأصغر أسرع انجذابًا من الأكبر، فما بال الذَّرة لا تنجذب إلى الفَلَك؟ **الثاني:** الأقرب أولى بالانجذاب؛ فالذَّرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود.

ورابعها: قول من جعل سبب سكونها دفع الفَلَك لها من كل الجوانب، كما إذا جعل شيء من التراب في قِنِّينَة ثم أديرت القنينة على قُطبها إدارة سريعة، فإنه يقف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب. وهذا أيضًا باطل من وجوه خمسة: **الأول:** الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد، فلمَ لا يحس به الواحد منا؟ **الثاني:** ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها؟ **الثالث:** ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق. **الرابع:** يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ؛ لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاسر، أبطأ من اندفاع الأصغر. الخامس: يجب أن تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء أسرع من حركته عند الانتهاء؛ لأنه عند الابتداء أبعد من الفلك.

وخامسها: أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه،

وهذا أيضًا ضعيف؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص البعض بالصفة التي لأجلها تطلب تلك الحالة لا بدّ وأن يكون جائزًا، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار.

وسادسها: قال أبو هاشم: النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافَعَ الاعتمادان فلزم الوقوف. والسؤال عليه: أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار. فثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى. وعند هذا نقول: انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها؛ أما أنها لا علاقة فوقها فَمُشاهد، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعلمنا أنه لا بدّ من ممسك يمسكها بقدرته واختياره، ولهذا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ﴾ [فاطر: ٤١].

الشرط الثاني: في كون الأرض فراشًا لنا أن لا تكون في غاية الصلابة كالحجر، فإن النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن، وأيضًا فلو كانت الأرض من الذهب مثلاً لتعذرت الزراعة عليها، ولا يمكن اتخاذ الأبنية منه لتعذُر حفرها وتركيبها كما يراد؛ وأن لا تكون في غاية اللين كالماء الذي تغوص فيه الرجل.

الشرط الثالث: أن لا تكون في غاية اللطافة والشفافية، فإن الشفاف لا يستقر النور عليه، وما كان كذلك فإنه لا يتسخن من الكواكب والشمس، فكان يبرد جدًا فجعل الله كونه أغبر، ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشًا للحيوانات.

الشرط الرابع: أن تكون بارزة من الماء؛ لأن طبع الأرض أن يكون غائصًا في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض، ولو كانت كذلك لما كانت فراشًا لنا، فقلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشًا لنا، ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشًا أن لا تكون كرة، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة، وهذا بعيد جدًا، لأن الكرة إذا عظمت جدًا كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه، والذي يزيده تقريرًا أن الجبال أوتاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها، فهذا أولى، والله أعلم.

المسألة الخامسة: في سائر منافع الأرض وصفاتها:

فالمنفعة الأولى: الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى.

الثانية: أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك في أبدان المركبات.

الثالثة: اختلاف بقاع الأرض، فمنها أرض رَخوة، وصُلبة، ورملة، وسبِخَة، وحَرَّة، وهي قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ﴾ [الرعد: ٤] وقال: ﴿وَٱلۡبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخۡرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ

وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًاۚ﴾ [الأعراف: ٥٨] .

الرابعة: اختلاف ألوانها فأحمر، وأبيض، وأسود، ورمادي اللون، وأغبر، على ما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ [فاطر: ٢٧] .

الخامسة: انصداعها بالنبات، قال تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضِ ذَاتِ ٱلصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١٢] .

السادسة: كونها خازنة للماء المنزل من السماء، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨] ، وقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍۭ﴾ [الملك: ٣٠] .

السابعة: العيون والأنهار العظام التي فيها وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًاۖ﴾ [الرعد: ٣] .

الثامنة: ما فيها من المعادن والفلزات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩] ثم بين بعد ذلك تمام البيان، فقال: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١] .

التاسعة: الخبء الذي تخرجه الأرض من الحب والنوى قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰۖ﴾ [الأنعام: ٩٥] ، وقال: ﴿يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٢٥] ثم إن الأرض لها طبع الكرَم، لأنك تدفع إليها حبة واحدة، وهي تردها عليك سبعمائة ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍۗ﴾ [البقرة: ٢٦١] .

العاشرة: حياتها بعد موتها؛ قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا﴾ [السجدة: ٢٧] ، وقال: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ [يس: ٣٣] .

الحادية عشرة: ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق، وإليه الإشارة بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَاۖ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍۚ﴾ [لقمان: ١٠] .

والثانية عشرة: ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٧] فاختلاف ألوانها دلالة، واختلاف طعومها دلالة، واختلاف روائحها دلالة، فمنها قوت البشر، ومنها قوت البهائم، كما قال: ﴿كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْۗ﴾ [طه: ٥٤] أما مطعوم البشر، فمنها الطعام، ومنها الإدام، ومنها الدواء، ومنها الفاكهة، ومنها الأنواع المختلفة في الحلاوة والحموضة. قال تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠] وأيضًا فمنها كسوة البشر؛ لأن الكسوة إما نباتية، وهي القطن والكتان، وإما حيوانية وهي الشعر والصوف والإبريسم والجلود، وهي من الحيوانات التي بثها الله تعالى في الأرض، فالمطعوم من الأرض، والملبوس من الأرض. ثم قال: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨] وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى. ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض ساترة

لقبائحك بعد مماتك، فقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا﴾ [المرسلات: ٢٥، ٢٦]﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: ٥٥]ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣].

الثالثة عشرة: ما فيها من الأحجار المختلفة، ففي صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصها للخواتم وفي كبارها ما يتخذ للأبنية، فانظر إلى الحجر الذي تستخرج النار منه مع كثرته، وانظر إلى الياقوت الأحمر مع عزته. ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحقير، وقلة النفع بهذا الشريف.

الرابعة عشرة: ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة، كالذهب والفضة، ثم تأمل فإن البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر، واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة، والسبب فيه أنه لا فائدة في وجودهما إلا الثمنيَّة، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة فالقادر على إيجادهما يبطل هذه الحكمة، فلذلك ضرب الله دونهما بابًا مسدودًا، إظهارًا لهذه الحكمة وإبقاء لهذه النعمة، ولذلك فإن ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشِّبَهِ من النحاس، والزجاج من الرمل، وإذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر في افتقار هذه التدابير إلى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

الخامسة عشرة: كثرة ما يوجد على الجبال والأراضي من الأشجار التي تصلح للبناء، والسقف، ثم الحطب، وما أشد الحاجة إليه في الخبز والطبخ قد نبه الله تعالى على دلائل الأرض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ﴾ [الرعد: ٣]وأما الأنهار فمنها العظيمة كالنيل، وسيحون، وجيحون، والفرات، ومنها الصغار، وهي كثيرة، وكلها تحمل مياهًا عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد.

المسألة السادسة: في أن السماء أفضل أم الأرض؟ قال بعضهم: السماء أفضل لوجوه: أحدها: أن السماء متعبد الملائكة، وما فيها بقعة عصى الله فيها أحد. وثانيها: لما أتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له: اهبط من الجنة، وقال الله تعالى: لا يسكن في جواري من عصاني. وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ﴾ [المؤمنون: ٣٢]وقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١]ولم يذكر في الأرض مثل ذلك. ورابعها: أن في أكثر الأمر ورد ذكر السماء مقدمًا على الأرض في الذكر. وقال آخرون: بل الأرض أفضل لوجوه: **أحدها:** أنه تعالى وصف بقاعًا من الأرض بالبركة بقوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾ [آل عمران: ٩٦]. **وثانيها:**﴿فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]. **وثالثها:**﴿إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١]. **ورابعها:** وصف أرض الشام بالبركة فقال: ﴿مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ﴾ [الأعراف: ١٣٧] **وخامسها:** وصف جملة الأرض بالبركة فقال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ﴾

[فصلت: ٩] إلى قوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا﴾[فصلت: ١٠] فإن قيل: وأي بركة في الفَلَوات الخالية والمفاوز المهلكة؟ قلنا: إنها مساكن للوحوش ومرعاها، ثم إنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها، فلهذه البركات قال تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾[الذاريات: ٢٠] وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفًا لهم كما قال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. **وسادسها:** أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾[طه: ٥٥] ولم يخلق من السموات شيئًا لأنه قال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾[الأنبياء: ٣٢]. **وسابعها:** أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجد له وجعل ترابها طهورًا.

أما قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى ذكر أمر السماوات والأرض في كتابه في مواضع، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السماوات والأرض يدل على عظم شأنهما، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسرارًا عظيمة، وحكمًا بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم.

المسألة الثانية: في فضائل السماء، وهي من وجوه:

الأول: أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء: بالمصابيح ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾[الملك: ٥]، وبالقمر ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾[نوح: ١٦]، وبالشمس ﴿وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾[نوح: ١٦]، وبالعرش ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[التوبة: ١٢٩]، وبالكرسي ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[البقرة: ٢٥٥]، وباللوح ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[البروج: ٢٢]، وبالقلم ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾[القلم: ١]، فهذه سبعة: ثلاثة منها ظاهرة، وأربعة خفية: ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار.

الثاني: أنه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها: سماء، وسقفًا محفوظًا، وسبعًا طباقًا، وسبعًا شدادًا. ثم ذكر عاقبة أمرها فقال: ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ﴾[المرسلات: ٩]، ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾[التكوير: ١١]، ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ﴾[الأنبياء: ١٠٤]، ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ﴾[المعارج: ٨]، ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا﴾[الطور: ٩]، ﴿فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾[الرحمن: ٣٧] وذكر مبدأها في آيتين فقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[فصلت: ١١] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾[الأنبياء: ٣٠] فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[ص: ٢٧].

والثالث: أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء: فالأيدي ترفع إليها، والوجوه تتوجه نحوها، وهي منزل الأنوار ومحل الصفاء والأضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد.

الرابع: قال بعضهم: السماوات والأرضون على صفتين، فالسماوات مؤثرة غير متأثرة، والأرضون متأثرة غير مؤثرة، والمؤثر أشرف من القابل، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر، وأيضًا ففي أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع، والأرض بلفظ الواحد، فإنه لا بدّ من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية.

الخامس: تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير، فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له، حتى أن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونًا بهذا اللون الأزرق، لتنتفع به الأبصار الناظرة إليها، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان وهو المستنير، وشكلها أفضل الأشكال وهو المستدير، ولهذا قال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[ق: ٦] يعني ما فيها من فصول، ولو كانت سقفًا غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة.

المسألة الثالثة: في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها، وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها، فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله، فكيف كان الناس يسعون في معايشهم، ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة، ولكن تأمل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هُدُوٌّ ولا قرار مع احتياجهم إلى الهُدوِّ والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء على ما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾[يونس: ٦٧] وأيضًا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾[النبأ: ١٠، ١١]. والثالث: أنه لولا الغروب لكانت الأرض تُحْمَى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل ما عليها من حيوان، ويهلك ما عليها من نبات على ما قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥] فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا، فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها.

أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببًا لإقامة الفصول الأربعة، ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن، وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات ويُنوِّر الشجر ويهيج الحيوان للسفاد، وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار، وتنحل فضول الأبدان، ويجف وجه الأرض ويتهيأ للبناء والعمارات، وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلاً قليلاً إلى الشتاء، فإنه إن وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الأبدان وفسدت. وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها، فإنها لو

كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظًا من شعاع الشمس، وأيضًا كأن الله تعالى يقول لو وَقفَت في جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير، فكان لا يصل النور إلى الفقير، لكنه تعالى يقول: إن كان الغني منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه. وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء، فنقول: لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصًا ببقعة واحدة، فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه، وكان الذي يقرب منه متشابه الأحوال، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة، فإن كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية، وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى، وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة، فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة، وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق، وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية؛ وكانت الكواكب تتحرك بطيئًا لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الإفراط، وكان يعرض قريبًا مما لم يكن ميل، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهةً من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية. هذا، أما القمر وهو المسمى بآية الليل: فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة، وجعل طلوعه في وقت مصلحة، وغروبه في وقت آخر مصلحة، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو، ولولا الظلام لأدركه العدو، وهو المراد من قول المتنبي:

وَكَم لِظَلامِ اللَيلِ عندي مِن يَدِ ... تُخَبِّرُ أَنَّ المانَوِيَّةَ تَكذِبُ

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر. ومن الحكايات: أن أعرابيًا نام عن جمله ليلاً ففقده، فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر وقال: إن الله صورك ونورك، وعلى البروج دورك، فإذا شاء نورك، وإذا شاء كورك، فلا أعلم مزيدًا أسأله لك، ولئن أهديت إليّ سرورًا لقد أهدى الله إليك نورًا، ثم أنشأ يقول:

مَاذَا أَقُولُ وَقَوْلِي فِيكَ ذُو قِصَرِ ... وَقَدْ كَفَيْتَنِي التَّفْصِيلَ وَالْجُمَلَا

إِنْ قُلْتُ لاَ زِلْتَ مَرْفُوعًا فَأَنْتَ كَذَا ... أَوْ قُلْتُ زَانَكَ رَبِّي فَهُوَ قَدْ فَعَلَا

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول: القمر يقرب الأجل، ويفضح السارق، ويدرك الهارب، ويهتك العاشق، ويبلي الكتان، ويهرم الشبان، وينسى ذكر الأحباب، ويقرب الدين،

ويدني الحَيْن. وكان فيهم أيضًا من يفضل القمر على الشمس من وجوه:

أحدها: أن القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله:

فما التأنيثُ لاسْمِ الشَّمْس عَيبٌ ولاَ التذكِيرُ فَخرٌ لِلهلاَلِ

وثانيها: أنهم قالوا: القمران، فجعلوا الشمس تابعة للقمر، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥]، ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ [الشمس: ١، ٢]. إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]. وقال: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] وقال: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] وقال: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦] وقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ﴾ [فاطر: ٣٢] الآية. أما النجوم: ففيها منافع. **المنفعة الأولى:** كونها رجومًا للشياطين. **والثانية:** معرفة القِبلة بها، **والثالثة:** أن يهتدي بها المسافر في البر والبحر، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧]. ثم النجوم على ثلاثة أقسام: غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية، وطالعة لا تغرب كالشمالية، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى، وأيضًا منها ثوابت، ومنها سيارات، ومنها شرقية، ومنها غربية والكلام فيها طويل. أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد.

فَدَعْ عَنكَ بَحرًا ضَلَّ فِيهِ السَّوَابِحُ

قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧]، وقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ [هود: ٣١]، وقال: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١] فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم؟ والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك، قال قائلهم:

وأعرِفُ ما في اليَومِ وَالأَمسِ قَبلَهُ وَلَكِنَّني عَن عِلمِ ما في غَدٍ عَمي

وقال لبيد:

لَعَمرُكَ ما تَدري الضَوارِبُ بِالحَصى وَلا زاجِراتُ الطَيرِ ما اللَهُ صانِعُ

المسألة الرابعة: في شرح كون السماء بناء. قال الجاحظ: إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منوَّرة كالمصابيح، والإنسان كمالك البيت المتصرف فيه، وضروب النبات مهيأة لمنافعه، وضروب الحيوانات مصرَّفة في مصالحه، فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ فاعلم أن الله تعالى لما

خلق الأرض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده، ثم علِم الله أصناف حاجاتهم، فكأنه قال: يا آدم لا أحوجك إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالأم، فقال: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا﴾ [عبس: ٢٥، ٢٦]فانظر يا عبدي أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة، ولو أني خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع؟ ثم إني جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها سجن، فكيف الحال في الجنة، فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم؛ لأن الأم تسقيك لونًا واحدًا من اللبن، والأرض تطعمك كذا وكذا لونًا من الأطعمة، ثم قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: ٥٥]معناه: نردكم إلى هذه الأم، وهذا ليس بوعيد؛ لأن المرء لا يوعد بأمه؛ وذلك لأن مكانك من الأم التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض، ثم إنك كنت في بطن الأم تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى، كما كنت في بطن الأم الصغرى؛ لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت لك زَلة، فضلاً عن أن تكون لك كبيرة، بل كنت مطيعًا لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برجلك. واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بَيَّن ما بينهما من شبه عقد النكاح بإنزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان، ومن أنواع الثمار رزقًا لبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتهم، ويعرفوا أن شيئًا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان مخالفًا لها في الذات والصفات، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى. وههنا سؤالات:

السؤال الأول: هل تقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة، أو تقولون إن الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة، وفي الأرض طبيعة قابلة، فإذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوة التي خلقها الله تعالى؟ والجواب: لا شك أن على كلا القولين لا بدّ من الصانع الحكيم. وأما التفصيل فنقول: لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط؛ لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء؛ لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث أو الإمكان وإما هما، وعلى التقديرات فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادرًا على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط، ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بدّ فيه من دليل.

السؤال الثاني: لما كان قادرًا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها

بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة؟ والجواب: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد. ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوهًا:

أحدها: أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يُفعلَ ذلك إلا على ترتيب وتدريجٍ لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبًا للثمرات وكدوا أنفسهم في ذلك حالاً بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الأخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى، وصار هذا كما قلنا أنه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء، لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه؛ لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعًا لضرر المرض، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعًا لضرر العقاب كان أولى.

وثانيها: أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري بإسنادها إلى القادر الحكيم، وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذٍ يفتقر المكلف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق، وفكر غامض فيستوجب الثواب، ولهذا قيل: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب.

وثالثها: أنه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة.

السؤال الثالث: قوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ يقتضي نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الأمطار إنما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء، فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر. والجواب من وجوه:

أحدها: أن السماء إنما سميت سماء لسموها، فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء.

وثانيها: أن المحرك لإثارة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾.

وثالثها: أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب، ومن السحاب إلى الأرض.

السؤال الرابع: ما معنى من في قوله: ﴿مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ الجواب فيه وجهان: **أحدهما:** التبعيض؛ لأن المنَكَّرين أعني ماء ورزقًا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية، فكأنه قيل: وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم. **والثاني:** أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم إنفاقًا، فإن قيل: فبم انتصب رزقًا؟ قلنا: إن كان مِن للتبعيض كان انتصابه بأنه مفعول له، وإن كانت مبينة كان مفعولاً لأخرج.

السؤال الخامس: الثمر المخرج بماء السماء كثير، فلم قيل: الثمرات دون الثمر أو الثمار؟

الجواب: تنبيهًا على قلة ثمار الدنيا وإشعارًا بتعظيم أمر الآخرة، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

ففيه سؤالات:

السؤال الأول: بم تعلق قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا﴾ الجواب فيه ثلاثة أوجه: **أحدها**: أن يتعلق بالأمر، أي: أعبدوا فلا تجعلوا لله أندادا فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد. **وثانيها**: بلعل، والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه، فلا تثبتوا له ندًّا، فإنه من أعظم موجبات العقاب. **وثالثها**: بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ أي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء.

السؤال الثاني: ما الند؟ **الجواب**: أنه المثل المنازع، وناددت الرجل نافرته من ند ندودًا إذا نفر؛ كأن كل واحد من النديدن يناد صاحبه أي: ينافره ويعانده، فإن قيل: إنهم لم يقولوا إن الأصنام تنازع الله. قلنا: لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم، وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بأنهم جعلوا أندادًا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط، وقرأ محمد بن السميفع (فلا تجعلوا لله ندًّا).

السؤال الثالث: ما معنى ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؟ **الجواب**: معناه إنكم لكمال عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أندادًا لله تعالى، فلا تقولوا ذلك، فإن القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكًا يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة، وهذا مما لم يوجد إلى الآن لكن الثَّنَوية يثبتون إلهين: **أحدهما**: حليم يفعل الخير. **والثاني**: سفيه يفعل الشر، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين إلى ذلك كثرة: **الفريق الأول**: عبدة الكواكب وهم الصابئة، فإنهم يقولون: إن الله تعالى خلق هذه الكواكب، وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم، قالوا: فيجب علينا أن نعبد الكواكب، والكواكب تعبد الله تعالى. **والفريق الثاني**: النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام. **والفريق الثالث**: عبدة الأوثان. واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان؛ وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل إلينا تاريخهم هو نوح عليه السلام، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣] فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام. وهي باقية إلى الآن، بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة. والدين والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والأرض علم ضروري، فيستحيل إطباق الجمع العظيم عليه، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض آخر سوى ذلك، والعلماء ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته أن كثيرًا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته، ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور، وهكذا حال الملائكة أيضًا في صورهم الحسنة، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الإله والملائكة، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى إلى الله تعالى وملائكته، فإن صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه.

وثانيها: ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب، فإن بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة، ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للإله الأكبر لكنها خالقة لهذا العالم، فالأولون اعتقدوا أنها هي الإله في الحقيقة، والفريق الثاني أنها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها، ثم لما رأوا الكواكب مستترة في أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا لها أصنامًا وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الأجرام العالية، ومتقربين إلى أشباحها الغائبة، ثم لما طالت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل، فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب.

وثالثها: أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقاتًا في السنين المتطاولة نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طِلَّسْمًا في ذلك الوقت على وجه خاص فإنه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطِّلَسْم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به، فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر.

ورابعها: أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنمًا على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الإنسان يكون شفيعًا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله: ﴿هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

وخامسها: لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لا لها، كما أنا نسجد إلى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها.

وسادسها: لعلهم كانوا من المُجسِّمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل، فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى ليصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل.

المسألة الثانية: فإن قال قائل: لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن أين يلزم من إثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان؟ **الجواب**: قلنا: إنه تعالى إنما نبه على كون الأرض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الأرض والسماء يشاركون سائر الأجسام في الجسمية، فلا بدّ وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتَخصيص مُخصِّص، وبينا أن ذلك المُخصِّص لو كان جسمًا لافتقر هو أيضًا إلى مُخصِّص آخر، فوجب أن لا يكون جسمًا، إذا ثبت هذا فنقول: أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناءً على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله. وأما القول الثاني: وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم، فلما أقمنا الدلالة على أن كل جسم يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به إلى الفاعل المختار بطل كونها آلهة، وثبت أنها عبيد لا أرباب، وأما القول الثالث: وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضًا؛ لأن تأثير الطِّلَّسْمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم. وأما القول الرابع والخامس: فليس في العقل ما يوجه أو يحيله، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه. وأما القول السادس: فهو أيضًا بناءً على التشبيه فثبت بما قدمنا أن إقامة الدلالة على افتقار العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات، والله أعلم.

المسألة الثالثة: اعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عَمِدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة واتخذوها معبودًا لهم على حدة، وقد كان هيكل العلة الأولى وهي عندهم الأمر الإلهي وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة. وهيكل النفس والصورة مُدوَّرات كلها، وكان هيكل زحل مسدسًا، وهيكل المشتري مثلثًا، وهيكل المريخ مستطيلاً، وهيكل الشمس مربعًا، وكان هيكل الزهرة مثلثًا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثًا في جوفه مستطيل، وهيكل القمر مثمنًا. فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لُحَي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة إلى البَلْقاء، فرأى قومًا يعبدون الأصنام فسألهم عنها، فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقى. فالتمس إليهم أن يكرموه بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهُبَل فسار به إلى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول مُلْك سابور ذي الأكتاف. واعلم أن من بيوت الأصنام المشهورة (غمدان) الذي بناه الضحاك على اسم الزُّهْرة بمدينة صنعاء، وخربه عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه. ومنها (نوبهار بلخ) الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة مثل (وَد) بدومة الجندل لكلب و(سواع) لبني هذيل و(يغوث) لبني مذحج و(يعوق) لهمدان و(نسر) بأرض حمير لذي الكلاع و(اللات) بالطائف لثقيف و(مناة) بيثرب للخزرج و(العُزى) لكنانة بنواحي مكة و(إساف ونائلة) على الصفا والمروة

وكان قصي جد رسول الله ﷺ ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل(١) وهو الذي يقول:

أَرَبًّا واحِدًا أَم أَلفَ رَبٍّ ... أَدينُ إِذا تَقَسَّمَتِ الأُمورُ
تَرَكْتُ اللاَّتَ وَالعُزَّى جَمِيعًا ... كَذَلِكَ يَفعَلُ الرَّجُلُ البَصِيرُ

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عَقَّبه بما يدل على النبوة، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول، وقول الحَشْوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار، ولما كانت نبوة محمد ﷺ مبنية على كون القرآن معجزًا أقام الدلالة على كونه معجزًا. واعلم أن كونه معجزًا يمكن بيانه من طريقين:

الطريق الأول: أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون مساويًا لسائر كلام الفصحاء، أو زائدًا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقُضُ العادة أو زائدًا عليه بقدر ينقض، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث، وإنما قلنا إنهما باطلان، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة، وذلك نهاية في الاحتجاج؛ لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية. وكانوا في محبة إبطال أمره في الغاية؛ حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن، وكانوا في الحَمِيَّة والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل، وكل ذلك يوجب الإتيان بما يقدح في قوله والمعارضة أقوى القوادح، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتًا معتادًا، فهو إذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزًا، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة، فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد

---

(١) زيد بن عمرو بن نفيل (؟ - ١٧ ق. هـ/ ؟ - ٦٠٦م) هو: زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي. نصير المرأة في الجاهلية، وأحد الحكماء، وهو ابن عم عمر بن الخطاب، لم يدرك الإسلام، وكان يكره عبادة الأوثان، ولا يأكل مما ذبح عليها، وكان عدوًا لوأد البنات، لا يعلم ببنت يراد وأدها إلا قصد أباها وكفاه مؤنتها، فيربيها حتى إذا ترعرعت عرضها على أبيها؛ فإن لم يأخذها بحث لها كفًا فزوجها به. رأى النبي ﷺ قبل النبوة، وسئل النبي عنه بعدها، فقال: يبعث يوم القيامة أمة وحده. (الأعلام) للزركلي (٣/ ٦٠).

بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد. واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها، فدل ذلك على كونه معجزًا:

أحدها: أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء، فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم.

وثانيها: أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه، وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدًا؛ ألا ترى أن لَبِيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما. ولم يكن شعرهما الإسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي، وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحًا كما ترى.

وثالثها: أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته.

ورابعها: أن كل من قال شعرًا فصيحًا في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول، وفي القرآن التكرار الكثير، ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً.

وخامسًا: أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة.

وسادسها: أنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسُن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل. وشعر النابغة عند الخوف. وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر. وشعر زهير عند الرغبة والرجاء. وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن، أما القرآن فإنه جاء فصيحًا في كل الفنون على غاية الفصاحة، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلۡأَعۡيُنُۖ﴾ [الزخرف ٧١]. وقال في الترهيب: ﴿أَفَأَمِنتُمۡ أَن يَخۡسِفَ بِكُمۡ جَانِبَ ٱلۡبَرِّ...﴾ [الإسراء: ٦٨] الآيات وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦ أَمۡ أَمِنتُم...﴾ [الملك: ١٦، ١٧] الآية وقال: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٖ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ﴾ [إبراهيم: ١٧] وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ﴾ إلى قوله: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ أَغۡرَقۡنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٤٠] وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه ﴿أَفَرَءَيۡتَ إِن مَّتَّعۡنَٰهُمۡ سِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٠٥] وقال في الإلهيات: ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۚ﴾ [الرعد: ٨] إلى آخره.

وسابعها: أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة، واستعمال مكارم الأخلاق، ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى.

الطريق الثاني: أن نقول: القرآن لا يخلوا إما أن يقال إنه كان بالغًا في الفصاحة إلى حد الإعجاز، أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز. وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة، فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق العادة، فكان ذلك معجزًا، فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه، وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب.

المسألة الثانية: إنما قال: ﴿نَزَّلْنَا﴾ على لفظ التنزيل دون الإنزال؛ لأن المراد النزول على سبيل التدريج، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون: لو كان هذا من عند الله ومخالفًا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجومًا سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقًا حينًا فحينًا بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة، فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة، والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة، فلو أنزله الله تعالى لأنزله على خلاف هذه العادة جملة ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢]، والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة. وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون، فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ (على عبادنا) يريد رسول الله ﷺ وأمته.

المسألة الثالثة: السورة هي طائفة من القرآن، وواوها إن كانت أصلاً فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها؛ لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها، وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة؛ لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي أيضًا في أنفسها طوال وأوساط وقصار. أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين. وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه. فإن قيل: فما فائدة تقطيع القرآن سورًا؟ قلنا من وجوه: **أحدها:** ما لأجله بَوَّب المصنفون كتبهم أبوابًا وفصولاً. **وثانيها:** أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان إفراد كل نوع عن صاحبه أحسن. **وثالثها:** أن القارىء إذا ختم سورة أو بابًا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرسخًا نفس ذلك عنه ونشطه للسير. ورابعها: أن

الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجِلُّ في نفسه ذلك ويغتَبِط به، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورًا هو على حد ما أنزله الله تعالى، بخلاف قول كثير من أهل الحديث: إنه نُظِم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورَة ومرة بكل القرآن.

المسألة الخامسة: اعلم أن التحدي بالقرآن جاء على وجوه: **أحدها**: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ﴾ [القصص: ٤٩]. **وثانيها**: قوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. **وثالثها**: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]. **ورابعها**: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾، ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتني بمثله، ائتني بنصفه، ائتني بربعه، ائتني بمسألة منه، فإن هذا هو النهاية في التحدي وإزالة العذر. فإن قيل: قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون، ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلتم: إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطْرِق التهمة إلى الدين. قلنا: فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزًا. فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز.

المسألة السادسة: الضمير في قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود؟ وفيه وجهان: **أحدهما**: أنه عائد إلى (ما) في قوله: ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ أي: فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم. **والثاني**: أنه عائد إلى (عبدنا) أي: فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرًا أميًا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء، والأول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن وأكثر المحققين، ويدل على الترجيح له وجوه:

أحدها: أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي، لا سيما ما ذكره في يونس ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: ٣٨].

وثانيها: أن البحث إنما وقع في المنزل؛ لأنه قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا شيئًا مما يماثله. وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودًا إلى رسول الله ﷺ أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمدًا منزل عليه فهاتوا قرآنًا من مثله.

وثالثها: أن الضمير لو كان عائدًا إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله، سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين، أما لو كان عائدًا إلى محمد ﷺ

فذلك لا يقتضي إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه؛ لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأمي فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد؛ لأن الجماعة لا تماثل الواحد، والقارئ لا يكون مثل الأمي، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى.

ورابعها: أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزًا إنما يحصل لكمال حاله في الفصاحة، أما لو صرفناه إلى محمد ﷺ، فكونه معجزًا إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أميًّا بعيدًا عن العلم. وهذا وإن كان معجزًا أيضًا إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى.

وخامسها: أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أميًّا ممكن. ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي وغير الأمي ممتنع، فكان هذا أولى.

المسألة السابعة: في المراد من الشهداء وجهان:

الأول: المراد من ادعوا فيه الإلهية وهي الأوثان، فكأنه قيل لهم: إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد ﷺ إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها، فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر، فيكون في الكلام محاجَّة من وجهين: أحدهما: في إبطال كونها آلهة. والثاني: في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قِبَله.

الثاني: المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام، والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر. فإن قيل: هل يمكن حمل اللفظ عليهما معًا وبتقدير التعذر فأيهما أولى؟ قلنا: أما الأول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة، فيمكن جعله مجازًا عن المعين والناصر، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارًا لهم وأعوانًا، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه. وأما الثاني فنقول: الأولى حمله على الأكابر؛ وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرًا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة، وذلك لا يتحقق إلا في حق رؤسائهم، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز في إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان، أو يقال: المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم، والإضمار خلاف الأصل، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام؛ لأنه يصير كأنه قال: وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الإنكار، فإن المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الإضافة في قوله: (شهداءكم)، ولأنه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز.

المسألة الثامنة: أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون، وهو الحقير الدني، ودوَّن الكتب إذا جمعها؛ لأن جَمَع الشيء أدناه بعضه من بعض، ويقال: هذا دون ذاك إذا كان أحط منه قليلاً، ودونك هذا، أصله: خذه من دونك أي من أدنى مكان منك، فاختصر، ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال، فقيل: زيد دون عمرو في الشرف والعلم، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حدًا إلى حد، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨] أي: لا يتجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين. فإن قيل: فما متعلق من دون الله؟ قلنا: فيه وجهان:

أحدهما: أن متعلقه (شهداءكم) وهذا فيه احتمالان: الأول: المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق، وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم. والثاني: ادعوا شهداءكم من دون الله أي: من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله، وهذا من المساهلة والإشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لأنفسهم بالشهادة الكاذبة.

وثانيهما: أن متعلقه هو الدعاء، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم، يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينه تصحح بها الدعاوى عند الحكام، وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم، وأنه لم يبقَ لهم مُتَشَّبث عن قولهم: الله يشهد إنا لصادقون.

المسألة التاسعة: قال القاضي: هذا التحدي يبطل القول بالجَبْر من وجوه:

أحدها: أنه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه، فمن ينفي كون العبد فاعلاً لم يمكنه إثبات التحدي أصلاً، وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز.

وثانيها: أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة، ويستوي في ذلك ما يكون معجزًا. وما لا يكون، فلا يصح معنى التحدي على قولهم.

وثالثها: أن ما يضاف إلى العبد فالله تعالى هو الخالق له، فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك، فيجب أن لا يثبتُ الإعجازُ على هذا القول.

ورابعها: أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة، فإذا كان قولهم: إن المعتاد أيضًا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز.

وخامسها: أن الرسول ﷺ يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقًا له فيما ادعاه، ولو لم يكن ذلك من قِبَله تعالى لم يكن داخلاً في الإعجاز، وعلى قولهم بالجَبْر لا يصح هذا الفرق؛ لأن المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلا من قِبَله. **والجواب**: أن المطلوب من التحدي إما أن يأتي الخصم

بالمتحدَّى به قصدًا أو أن يقع ذلك منه اتفاقًا، والثاني باطل؛ لأن الاتفاقيات لا تكون في وسعه، فثبت الأول وإذا كان كذلك ثبت أن إتيانه بالتحدي موقوف على أن يحصل في قلبه قصد إليه، فذلك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال، وإن كان من الله تعالى فحينئذٍ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال.

أما قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة:

أحدها: أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله ﷺ وفي غاية الحرص على إبطال أمره؛ لأن مفارقة الأوطان والعشيرة وبذل النفوس والمُهَج من أقوى ما يدل على ذلك، فإذا انضاف إليه مثل هذا التقريع وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ فلو كان في وسعهم وإمكانهم الإتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به؛ فحيث ما أتوا به ظهر المعجز.

وثانيها: وهو أنه عليه السلام وإن كان متهمًا عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب، فلو تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدي إلى نهايته، بل كان يكون وجِلاً خائفًا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره، حاشاه من ذلك ﷺ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق.

وثالثها: أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعًا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله؛ لأنه إذا لم يكن قاطعًا بصحة نبوته كان يجوز خلافه، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه، فالمبطل المزور ألبتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعًا في أمره.

ورابعها: أنه وُجِد مخبرُ هذا الخبر على ذلك الوجه؛ لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادي الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه. ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط، فهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية، وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال، وههنا سؤالات:

السؤال الأول: انتفاء إتيانهم بالسورة واجب، فهلا جيء بإذا الذي للوجوب دون (إن) الذي للشك؟ **الجواب فيه وجهان**: **أحدهما**: أن يساق القول معهم على حسب حسبانهم، فإنهم كانوا بعدُ غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام. **الثاني**: أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه: إن غلبتك، وهو يعلم أنه غالبه تهكمًا به.

السؤال الثاني: لم قال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ﴾ ولم: يقل فإن لم تأتوا به؟ الجواب: لأن هذا أخصر

من أن يقال: فإن لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله.

السؤال الثالث: ﴿وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ ما محلها؟ **الجواب**: لا محل لها لأنها جملة اعتراضية.

السؤال الرابع: ما حقيقة لن في باب النفي؟ **الجواب**: لا ولن أختان في نفي المستقبل، إلا أن في (لن) توكيدًا وتشديدًا تقول لصاحبك: لا أقيم غدًا عندك، فإن أنكر عليك قلت: لن أقيم غدًا. ثم فيه ثلاثة أقوال: **أحدها**: أصله لا أن، وهو قول الخليل. **وثانيها**: لا، أبدلت ألفها نونًا، وهو قول الفراء، **وثالثها**: حرف نصب لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه، وإحدى الروايتين عن الخليل.

السؤال الخامس: ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله؟ الجواب: إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله ﷺ، وإذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار، فاتقاء النار يوجب ترك العناد، فأقيم المؤثرِّ مقام الأثر، وجعل قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ قائمًا مقام قوله: فاتركوا العناد. وهذا هو الإيجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد؛ لإنابة اتقاء النار منابه متبعًا ذلك بتهويل صفة النار.

السؤال السادس: ما الوقود؟ الجواب: هو ما يوقد به النار، وأما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح، قال سيبويه: وسمعنا من العرب من يقول: وَقَدْنا النار وُقُودًا عاليًا، ثم قال: والوَقُود أكثر، والوقود الحطب، وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر، كما يقال: فلان فخر قومه وزين بلده.

السؤال السابع: صلة الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة؟ **الجواب**: لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم: ﴿نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦].

السؤال الثامن: فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة؟ الجواب: تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارًا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً.

السؤال التاسع: ما معنى قوله: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ﴾؟ **الجواب**: أنها نار ممتازة من النيران، بأنها لا تتقد إلا بالناس والحجارة، وذلك يدل على قوتها من وجهين: **الأول**: أن سائر النيران إذا أريد إحراق الناس بها أو إحماء الحجارة أوقدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إحماؤه، وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرِق. **الثاني**: أنها لإفراط حرها تتقد في الحجر.

السؤال العاشر: لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودًا؟ الجواب: لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصنامًا وجعلوها لله أندادًا وعبدوها من دونه، قال

تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]وهذه الآية مفسرة لها فقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨]في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها، ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن أنفسهم تمسكًا بهم، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم إبلاغًا وإغرابًا في تحسرهم، ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. وقيل: هي حجارة الكبريت، وهو تخصيص بغير دليل، بل فيه ما يدل على فساده، وذلك لأن الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والإيقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الإيقاد بها على قوة النار، أما لو حملناه على سائر الأحجار دل ذلك على عظم أمر النار فإن سائر الأحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا. أما قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ فإنه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيرانًا أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة.

الكلام في المعاد

قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد، وبين عقاب الكافر وثواب المطيع، ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبها بآية في الوعد.

وههنا مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين، والبحث عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها، أما الإمكان فيجوز إثباته تارة بالعقل، وبالنقل أخرى، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه: الوجه الأول: أن كثيرًا ما حكي عن المنكرين إنكار الحشر والنشر، ثم إنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه، وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدليل النقلي، وهذه المسألة كذلك فجاز إثباتها بالنقل، مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار، والجنة للأبرار، وما أقام عليه دليلاً بل اكتفى بالدعوى. وأما في إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل،

وسبب الفرق ما ذكرناه، وقال في سورة النحل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٣٨]، وقال في سورة التغابن: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ [التغابن: ٧]. الوجه الثاني: أنه تعالى أثبت إمكان الحشر والنشر بناءً على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشِّمال أنهم كانوا يقولون: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝ أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الصافات: ١٦، ١٧] فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٩، ٥٠]. ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمور أربعة: أولها: قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] وجه الاستدلال بذلك أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في آفاق أطراف الأعضاء، ولهذا تشترك الأعضاء في الالتذاذ بالوِقاع بحصول الانحلال عنها كلها، ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطلية، فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدًّا أولاً في أطراف العالم، ثم إنه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان، ثم إنها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المني، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقًا إلى قزار الرحم، فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص، فإذا افترقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى؟ فهذا تقرير هذه الحجة، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه، منها في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ [الحج: ٥]، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٦، ٧] وقال في سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخِلْقة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥، ١٦]، وقال في سورة لا أقسم: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [القيامة: ٣٧، ٣٨] وقال في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٨]. وثانيها: قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾ [الواقعة: ٦٧]. وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه من مُطَوَّل مشقوق وغير مشقوق، كالأرز والشعير، ومدوَّر ومثلث ومربع، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع في الأرض النديَّة واستولى عليه الماء والتراب، فالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن ويفسد؛ لأن أحدهما يكفي في حصول العفونة، ففيهما جميعًا أولى، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظًا، ثم إذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان، وأما المطوَّل فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس إذا وقع في الأرض الندية ينفلق

بإذن الله، ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد، ومن الثاني الجزء الهابط، أما الصاعد فيصعد، وأما الهابط فيغوص في أعماق الأرض، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان: **إحداهما:** خفيف صاعد، والأخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة، أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الأعضاء. ونظيره قوله تعالى في الحج: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝٦٨ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨، ٦٩] وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع، وإصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع، فلا بدّ من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول. وثانيها: أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها. وثالثها: تسييرها بالرياح. **ورابعها:** إنزالها في مظانِّ الحاجة والأرض الجُرْز، وكل ذلك يدل على جواز الحشر. أما صعود الثقيل فلأنه قلب الطبيعة، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء؟ والثاني: لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها، فلم لا يجوز جمع الأجزاء الترابية بعد تفرقها؟ والثالث: تسيير الرياح فإذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا؟ والرابع: أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه، فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى. واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في موضع آخر من كتابه فقال في الأعراف لما ذكر دلالة التوحيد: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى﴾ إلى قوله: ﴿قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] ثم ذكر دليل الحشر فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ﴾ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧] ورابعها: قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ۝٧١ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢] وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة، وأيضًا النار لطيفة، والشجرة كثيفة، وأيضًا النار نورانية والشجرة ظلمانية، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة، فإذا أمسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة الأجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الأشياء المتنافرة، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠].

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النمل أمر الهواء بقوله: ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ إلى قوله: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤] وذكر الأرض في الحج في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ [الحج: ٥] فكأنه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر والنشر.

النوع الثاني: من الدلائل الدالة على إمكان الحشر: هو أنه تعالى يقول: لما كنت قادرًا على

الإيجاد أولاً فلأن أكون قادرًا على الإعادة أولى. وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه، منها في البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[البقرة: ٢٨]، ومنها قوله في سبحان الذي: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۝٤٩ قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً﴾ إلى قوله: ﴿قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[الإسراء: ٥١]، ومنها في العنكبوت: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ﴾[العنكبوت: ١٩]، ومنها قوله في الروم: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[الروم: ٢٧]، ومنها في يس: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[يس: ٧٩].

النوع الثالث: الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في آيات، منها في سورة سبحان: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[الإسراء: ٩٩]، وقال في يس: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[يس: ٨١]، وقال في الأحقاف: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[الأحقاف: ٣٣]، ومنها في سورة ق: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا﴾ إلى قوله: ﴿رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾[ق: ١١] ثم قال: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[ق: ١٥].

النوع الرابع: الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بدّ من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات، منها في يونس ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا إِنَّهُۥ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾[يونس: ٤]، ومنها في طه: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾[طه: ١٥]، ومنها في ص: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ۝٢٧ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾[ص: ٢٧، ٢٨].

النوع الخامس: الاستدلال بإحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء، ومنها قصة البقرة وهي قوله: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[البقرة: ٧٣] ومنها قصة إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[البقرة: ٢٦٠]، ومنها قوله: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾[البقرة: ٢٥٩]، ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فإنه تعالى استدل على إمكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر؛ حيث قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[مريم: ٩]، ومنها في قصة أصحاب الكهف ولذلك قال: ﴿لِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ﴾[الكهف: ٢١]، ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ﴾[الأنبياء: ٨٤] يدل على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا، ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من إحياء الموتى حيث قال: ﴿يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[الحج: ٦] وقال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى﴾[المائدة: ١١٠]،

ومنها قوله: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٦٧] فهذا هو الإشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر، وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله تعالى. ثم إنه تعالى نص في القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر، والدليل عليه قوله: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ۝٣٥ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ۝٣٦ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٥-٣٧] ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الأولى، فحيث وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جائز الوجود في نفسه، أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجبًا للكفر قطعًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين، أما النار فلأنه تعالى قال في صفتها: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ فهذا صريح في أنها مخلوقة وأما الجنة فلأنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ولأنه تعالى قال ههنا: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان.

المسألة الثالثة: اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المَطْعم أو المَنْكَح، فوصف الله تعالى المسكن بقوله: ﴿جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾، والمطعم بقوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾، والمَنْكَح بقوله: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصًا، فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرر. ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية.

أما قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾

ففيه سؤالات:

السؤال الأول: علام عطف هذا الأمر؟ والجواب من وجوه: أحدها: أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه. إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين، كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والضرب، وبشر عَمرًا بالعفو والإطلاق. وثانيها: أنه معطوف على قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟﴾ كما تقول: يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم. وثالثها: قرأ زيد بن علي (وَبُشِّرَ) على لفظ المبني للمفعول عطفًا على أعِدت.

السؤال الثاني: من المأمور بقوله: (وبشر)؟ **والجواب**: يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام: «**بَشِّر المَشَّائِينَ إِلَى المَسَاجِدِ فِي الظُّلَمِ بِالنُّورِ التَّامِّ يوم القِيَامَةِ**» لم يأمر بذلك واحدًا بعينه، وإنما كل أحد مأمور به، وهذا الوجه أحسن وأجزل؛ لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته وفخامته حقيق بأن يبشِّر به كل من قدر على البشارة به.

السؤال الثالث: ما البشارة؟ الجواب: أنها الخبر الذي يظهر السرور، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده: أيكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم؛ لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني أخبرني عتقوا جميعًا لأنهم جميعًا أخبروه، ومنه البَشَرة لظاهر الجلد، وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه، وأما ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١] فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به، كما يقول الرجل لعدوه: أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك.

أما قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير، وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل.

المسألة الثانية: من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال: كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فله الجنة. فإذا قيل له: ما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر؟ قال: إن هذا ممتنع؛ لأن فعل الإيمان والطاعة، يوجب استحقاق الثواب الدائم، وفعل الكفر استحقاق العقاب الدائم، والجمع بينهما محال. والقول أيضًا بالتحابط محال، فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع، وإنما قلنا: إن القول بالتحابط محال لوجوه:

أحدها: أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فإن تضادا كان طريان الطارئ مشروطًا بزوال الباقي، فلو كان زوال الباقي معللاً بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال.

وثانيها: أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ بقيام الباقي، فإما أن يوجدا معًا وهو محال أو يتدافعا فحينئذٍ يبطل القول بالمحابطة.

وثالثها: أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل، فإن تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرأ استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول: استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب، وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في إزالته، فإما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثرًا في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة، وكل ذلك محال، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة

بواحد من الباقي من غير مخصِّص فذلك محال لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وأما إن كان المقدم أكثر فالطارئ لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقي، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فإما أن يزول الكل وهو محال؛ لأن الزائل لا يزول إلا بالناقص، أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص، وهو محال، أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب، وأيضًا فهذا الطارئ إذا أزال بعض أجزاء الباقي فإما أن يبقى الطارئ، أو يزول. أما القول ببقاء الطارئ فلم يقل به أحد من العقلاء، وأما القول بزواله فباطل؛ لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معًا أو على الترتيب، والأول باطل؛ لأن المزيل لا بدّ وأن يكون موجودًا حال الإزالة، فلو وجد الزوالان معًا لوجد المزيلان معًا، فيلزم أن يوجدا حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبًا، وأما إن كان المتقدم أقل فإما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطارئ، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للإزالة، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال، وإما أن يصير الكل مؤثرًا في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالإحباط، وعند هذا تعين في الجواب قولان: **الأول:** قول من اعتبر الموافاة، وهو أن شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر، فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولاً كان كفرًا، وهذا قول ظاهر السقوط. **الثاني:** أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابًا ولا على المعصية عقابًا استحقاقًا عقليًا واجبًا، وهو قول أهل السنّة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات.

المسألة الثالثة: احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب، فإن في حال ما بشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع؛ لأنه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازًا.

المسألة الرابعة: الجنة: البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه، والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جَنَّه إذا ستره كأنها سترة واحدة لفرط التفافها. وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجِنان. فإن قيل: لم نكرت الجنات وعرِّفت الأنهار؟ الجواب: أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب، أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ [محمد: ١٥]، وأما قوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟﴾ فهذا لا يخلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة لأنه لما قيل: إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه

ثمار الدنيا أم لا؟ وههنا سؤالات:

السؤال الأول: ما موقع من ثمرة؟ **الجواب فيه وجهان: الأول:** هو كقولك: كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئًا حمدتك، فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمِنْ الأولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية؛ لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة، وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير، وإنما المراد النوع من أنواع الثمار. **الثاني:** وهو أن يكون من ثمرة بيانًا على منهاج قولك: رأيت منك أسدًا، تريد أنت أسد، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة.

السؤال الثاني: كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل. **الجواب:** لما اتحد في الماهية وإن تغاير بالعدد صح أن يقال: هذا هو ذاك أي: بحسب الماهية، فإن الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص، ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب قالوا إنه الأب.

السؤال الثالث: الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك، فالمشبه به أهو من أرزاق الدنيا، أم من أرزاق الجنة؟ **والجواب فيه وجهان: الأول:** أنه من أرزاق الدنيا، ويدل عليه وجهان: الأول: أن الإنسان بالمألوف آنسُ وإلى المعهود أميلُ، فإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولاً عظُم ابتهاجه وفرحه به، فأهل الجنة إذ أبصروا الرمانة في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة ووجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء مما شاهدوه في الدنيا. **والدليل الثاني:** أن قوله: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا﴾ يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فلهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بدّ وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل، ولا يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا. **القول الثاني:** أن المشبه به رزق الجنة أيضًا والمراد تشابه أرزاقهم، ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين: **الأول:** المراد تساوي ثوابهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص. **الثاني:** المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روي عن الحسن، ثم هؤلاء مختلفون؛ فمنهم من يقول: الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم، فإن الرجل إذا التذ بشيء وأعجب به لا تتعلق به نفسه إلا بمثله، فإذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة. ومنهم من يقول: إنه وإن حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم، قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالأخرى، فيقول: هذا الذي أتينا به من قبل، فيقول الملك: كُلْ فاللون واحد والطعم مختلف. وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة، وهو أن كمال السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكَرُوبية والملائكة الروحانية وطبقات لأرواح وعالم

السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الإنسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم إن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات، فإذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والغبطة الكبرى، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان بعد الموت، فإنه يقول: هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا. وذلك إشارة إلى أن الكمالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا، إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق.

أما قوله: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾

ففيه سؤالان:

السؤال الأول: إلام يرجع الضمير في قوله: ﴿ وَأُتُوا۟ بِهِۦ﴾ ؟ الجواب: إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فإلى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة، يعني: أتوا بذلك النوع متشابهًا يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلاً منه في الدنيا. وإن قلنا: المشبه به هو رزق الجنة أيضًا، فإلى الشيء المرزوق في الجنة، يعني أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضًا.

السؤال الثاني: كيف موقع قوله: ﴿ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ من نظم الكلام؟ **والجواب**: أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأرزاق في قوله: ﴿ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله: ﴿ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾، أما قوله: ﴿ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ فالمراد طهارة أبدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الأقذار وطهارة أزواجهن من جميع الخصال الذميمة، ولا سيما ما يختص بالنساء، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك، قال أهل الإشارة. وهذا يدل على أنه لا بدّ من التنبه لمسائل:

أحدها: أن المرأة إذا حاضت فالله تعالى منعك عن مباشرتها، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلأن يمنعك عنهن حال كونك ملوثًا بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى.

وثانيها: أن من قضى شهوته من الحلال فإنه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون؟! ولذلك فإن آدم لما أتى بالزَّلة أخرج منها.

وثالثها: من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته! وههنا سؤالان: **الأول**: هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف؟ **الجواب**: هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت، ومنه بيت الحماسة:

وَإذا العَذارى بِالدُخانِ تَقَنَّعَت وَاستَعجَلَت نَصبَ القُدورِ فَمَلَّتِ

والمعنى: وجماعة أزواج مطهرة. وقرأ زيد بن علي: (مُطَهَّرات) وقرأ عبيد بن عمير: (مطهرة) يعني متطهرة. **السؤال الثاني:** هلا قيل طاهرة؟ **الجواب:** في المطهرة إشعار بأن مُطهرًا طَهَّرَهن وليس ذلك إلا الله تعالى، وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب، كأنه قيل: إن الله تعالى هو الذي زينهن لأهل الثواب. أما قوله: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ فقالت المعتزلة: الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع، واحتجوا عليه بالآية والشعر، أما الآية فقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل، والمنفي غير المثبت، فالخلد هو البقاء الدائم. وأما الشعر فقول امرىء القيس:

وَهَل يَعِمَن إلاّ سَعيدٌ مُخَلَّدٌ قَليلُ الهُمومِ ما يَبيتُ بِأَوجالِ

وقال أصحابنا: الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]، ولو كان التأبيد داخلاً في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارًا، وأما العرف فيقال: حبس فلان فلانًا حبسًا مخلدًا، ولأنه يكتب في صكوك الأوقاف وقف فلان وقفًا مخلدًا، فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا. وقال آخرون: العقل يدل على دوامه؛ لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه، فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة؛ لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعًا في القلب، وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الثواب ألبتة من الغم والحسرة، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بَيَّن بالدليل كون القرآن معجزًا أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحًا في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل، وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلاً عن كونه معجزًا، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة، فهذا هو الإشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها. ثم في هذه الآية مسائل:

المسألة الأولى: عن ابن عباس أنه لما نزل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ﴾ [الحج: ٧٣]فطعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود: أي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما؟! فنزلت هذه الآية. **والقول الثاني**:أن المنافقين طعنوا في ضرب الأمثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]. **والقول الثالث**:أن هذا الطعن كان من المشركين. قال القفال: الكل محتمل ههنا، أما اليهود فلأنه قيل في آخر الآية: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ۝٢٦ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَـٰقِهِۦ﴾ وهذا صفة اليهود؛ لأن الخطاب بالوفاء وبالعهد فيما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَـٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١]الآية، فأما الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون، والذين كفروا يحتمل المشركين؛ لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا. إذا ثبت هذا فنقول: احتمال الكل ههنا قائم؛ لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في إيذاء رسول الله ﷺوقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود، وذكر المنافقين، وذكر المشركين. وكلهم من الذين كفروا، ثم قال القفال: وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداءً من غير سبب؛ لأن معناه في نفسه مفيد.

المسألة الثانية: اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم، واشتقاقه من الحياة؛ يقال: حيي الرجل كما يقال: نسي وخشي، وشَظِي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء. جعل الحيي لما يعتريه الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة، كما قالوا: فلان هلك حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى؛ لأنه تغير يلحق البدن، وذلك لا يُعقل إلا في حق الجسم. ولكنه وارد في الأحاديث، روى سلمان عن رسول الله ﷺأنه قال: «**إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَيِيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ إِلَيْهِ يَدَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا**» وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان:

الأول:وهو القانون في أمثال هذه الأشياء؛ أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له، علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهو إنزال

العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب.

الثاني: يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟! فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال، وهذا فن بديع من الكلام، ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتًا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضًا عليه، وإنما يقال: إنه لا يوصف به فأما أن يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فمحال، لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[البقرة: ٢٥٥] ، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[الإخلاص: ٣] فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة، وكذلك قوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾[المؤمنون: ٩١] ، وكذلك قولك: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾[الأنعام: ١٤] وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جائزًا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال، ولقائل أن يقول: لا شك في أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه، فكان الإخبار عن انتفائها صدقًا فوجب أن يجوز. بقي أن يقال: إن الإخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول: هذه الدلالة ممنوعة؛ وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره، بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضًا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحًا.

المسألة الثالثة: اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه:

أحدها: إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء، فقالوا في التمثيل بالذرة: أجمع من ذرة، وأضبط من ذرة، وأخفى من الذرة. وفي التمثيل بالذباب: أجرأ من الذباب، وأخطأ من الذباب، وأطيش من الذباب، وأشبه من الذباب بالذباب، وألح من الذباب. وفي التمثيل بالقُراد، أسمع من قراد، وأصغر من قراد، وأعلق من قراد، وأغم من قراد، وأدَبُّ من قراد. وقالوا في الجراد: أطير من جرادة، وأحطم من جرادة، وأفسد من جرادة، وأصفى من لعاب الجراد، وفي الفراشة: أضعف من فراشة، وأطيش من فراشة، وأجهل من فراشة، وفي البعوضة: أضعف من بعوضة، وأعز من مخ البعوضة، وكلفني مخ البعوضة؛ في مثل تكليف ما لا يطاق. وأما العجم فيدل عليه كتاب (كليلة ودمنة) وأمثاله، وفي بعضها: قالت البعوضة، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها؛ يا هذه استمسكي فإني أريد أن أطير، فقالت النخلة: والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك.

وثانيها: أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة، قال: مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان، فقال عبيد الزارع؛ يا سيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعتَ في قريتك؟ قال: بلى، قالوا: فمن أين هذا الزوان؟ قال: لعلكم إن ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما يتربيان جميعًا حتى الحصاد فأمر

الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزمًا ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن. وأفسِّر لكم: ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر، والقرية هي العالم، والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله، وأهل الشر إلى الهاوية، وكما أن الزوان يُلتقط ويُحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين، وجميع عمّال الإثم فيلقونهم في أتون الهاوية فيكون هنالك البكاء، وصريف الأسنان، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم، من كانت له أذن تسمع فليسمع. وأضرب لكم مثلاً آخر يشبه ملكوت السماء: لو أن رجلاً أخذ حبة من خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول، وجاء طير من السماء فعشش في فروعها، فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره، ونجى من اقتدى به. وقال: لا تكونوا كمُنْخُل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم. وقال: قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح، وقال: لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرَضَة فتفسدها، ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص، ولكن ادخروا ذخائركم عند الله. وقال: نحفر فنجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن، ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود، من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله؟ أفلا تعقلون. وقال: لا تثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة، وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه، فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل. وأيضًا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي، فإذا ذكر المثال اتضح وصار مبينًا مكشوفًا، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان. أما قولهم: ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى. قلنا: هذا جهل، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لأنه قد أحكم جميعه، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلاً لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة، فإذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل، فإذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل بالذباب، ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام، ويضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك،

وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح .

المسألة الرابعة: قال الأصم: (ما) في قوله: مثلاً (ما) صلة زائدة، كقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١٥٩] . وقال أبو مسلم: معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو . والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانًا وكونه لغوًا ينافي ذلك . وفي بعوضة قراءتان: إحداهما: النصب، وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان: **الأول:** أنها مبنية وهي التي إذا قرنت باسم نكرة أبهمته إبهامًا وزادته شيوعًا وبعدًا عن الخصوصية . بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه: أعطني كتابًا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابًا آخر ولم أرد هذا، ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطني كتابًا أي كتاب كان . **الثاني:** أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة . أما على قراءة الرفع ففيها وجهان: **الأول:** أنها موصولة صلتها الجملة؛ لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في ﴿تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ﴾[الأنعام: ١٥٤] . **الثاني:** أن تكون استفهامية، فإنه لما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرًا كما يقال: فلان لا يبالي بما وهب، ما دينار وديناران، أي: يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير .

المسألة الخامسة: قال صاحب (الكشاف): ضرب المثل اعتماده، وتكوينه من ضرب اللَّبِن وضرب الخاتم .

المسألة السادسة: انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلاً أو مفعول ليضرب ومثلاً حال من النكرة مقدم عليه أو ثاني مفعولين ليضرب مضمنًا معنى يجعل، وهذا إذا كانت ما صلة أو إبهامية، فإن كانت مفسَّرة ببعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له، والمفسر والمفسر معًا لمجموعهما عطف بيان أو مفعول، ومثلاً حال مقدمة . وأما رفعها فبكونها خبر مبتدأ، أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر، فإذا كانت إبهامية فهي على الجواب كأن قائلاً قال: ما هو؟ فقيل: بعوضة .

المسألة السابعة: قال صاحب (الكشاف): اشتقاق البعوض من البَعْض وهو القَطْع كالبَضْع والعَضْب، يقال: بَعَّضه البعوض، ومنه بعض الشيء؛ لأنه قطعة منه . والبعوض في أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت اسميته، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلة جُرمِه وصِغره، ولأن بعض الشيء قليل بالقياس إلى كله، والوجه القوي هو الأول . قال: وهو من عجائب خلق الله تعالى فإنه صغير جدًّا وخرطومه في غاية الصغر ثم إنه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفًا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل إصبعه في الخَبِيص، وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السُّم .

المسألة الثامنة: في قوله: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ وجهان: **أحدهما:** أن يكون المراد فما هو أعظم منها

في الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء. **والثاني:** أراد بما فوقها في الصغر، أي: بما هو أصغر منها والمحققون مالوا إلى هذا القول لوجوه: **أحدها:** أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً. **وثانيها:** أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيًا أشد حقارة من الأول، يقال إن فلانًا يتحمل الذل في اكتساب الدينار، وفي اكتساب ما فوقه، يعني: في القلة؛ لأن تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار. **وثالثها:** أن الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب، فإذا كان في نهاية الصِّغر لم يحط به إلا علم الله تعالى، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير.

واحتج الأولون بوجهين: **الأول:** بأن لفظ (فوق) يدل على العلو، فإذا قيل: هذا فوق ذاك، فإنما معناه أنه أكبر منه، ويروى أن رجلاً مدح عليًّا رضي الله عنه والرجل متهم فيه، فقال علي: أنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك، أراد بهذا أعلى مما في نفسك. **الثاني:** كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر؟ والجواب عن الأول: أن كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال إن فلانًا فوق فلان في اللؤم والدناءة، أي: هو أكثر لؤمًا ودناءة منه، وكذا إذا قيل: هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغرًا منه، والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله ﷺ مثلاً للدنيا.

المسألة التاسعة: (أما) حرف فيه معنى الشرط، ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد، تقول: زيد ذاهب فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب، قلت: أما زيد فذاهب، إذا ثبت هذا فنقول: إيراد الجملتين مصدرتين به إحماد عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم أنه الحق، وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه.

المسألة العاشرة: (الحق) الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يقال حق الأمر إذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك، وثوب محقق محكم النسج.

المسألة الحادية عشرة: (ماذا) فيه وجهان أن يكون ذا اسمًا موصولاً بمعنى الذي فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسمًا واحدًا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين: الأول: مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته، وعلى الثاني: منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت: ما أراد الله.

المسألة الثانية عشرة: الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجًا إلى التعريف. وقال المتكلمون إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في

الإيقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة، واختلفوا في كونه تعالى مريدًا مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية: إنه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره، ومنهم من قال: إنه أمر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا، فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسن البصري: معناه علمه تعالى باشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف. وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: إنه صفة زائدة على العلم، ثم القسمة في تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثاني للنَّجَّارية. وإما أن تكون معنوية، وذلك المعنى إما أن يكون قديمًا وهو قول الأشعرية أو محدثًا، وذلك المحدث إما أن يكون قائمًا بالله تعالى، وهو قول الكرّامية. أو قائمًا بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد، أو يكون موجودًا لا في محل، وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأتباعهما.

المسألة الثالثة عشرة: الضمير في (أنه الحق) للمثل أو لأن يَضْرب، وفي قولهم: ماذا أراد الله بهذا؟! استحقار كما قالت عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص: يا عجبا لابن عمرو هذا!!

المسألة الرابعة عشرة: (مثلاً) نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث: ماذا أردت بهذا جوابًا؟ ولمن حمل سلاحًا رديئًا كيف تنتفع بهذا سلاحًا؟ أو على الحال كقوله: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً﴾[الأعراف: ٧٣] .

المسألة الخامسة عشرة: اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكي عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ أجاب عنه بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾. ونريد أن نتكلم ههنا في الهداية والإضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذي يرجع إليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات، فنتكلم أولاً في الإضلال فنقول: إن الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي إلى المتعدي كقولك: خرج فإنه غير متعدٍ، فإذا قلت: أخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي إلى غير المتعدي كقولك كببته فأكب، وقد تجيء لمجرد الوجدان. حُكي عن عمرو بن معد يكرب أنه قال لبني سليم: قاتلناكم فما أجبناكم، وهاجيناكم فما أفحمناكم، وسألناكم فما أبخلناكم. أي: فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء. ويقال: أتيت أرض فلان فأعمرتها أي: وجدتها عامرة قال المخبل[1] :

تَمَنّى حُصَينٌ أن يَسودَ خزاعة ... فَأمسى حُصَينٌ قَد أَذَلَّ وَأَقهَرا

---

(١) (المخبل السعدي) (؟ - ١٢هـ/ ؟ - ٦٣٣م): ربيع بن مالك بن ربيعة بن عوف السعدي، أبو يزيد، من بني أنف الناقة، من تميم، شاعر فحل، من مخضرمي الجاهلية والإسلام، هاجر إلى البصرة، وعمّر طويلاً، ومات في خلافة عمر أو عثمان. قال الجمحي: له شعر كثير جيد، هجا به الزبرقان وغيره، وكان يمدح بني قريع، ويذكر أيام بني سعد (قبيلته). (الأعلام) للزركلي (٣/ ١٥).

أي: وجد ذليلاً مقهورًا، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد إلا نقل الفعل من غير المتعدي إلى المتعدي؟ فأما قوله: كببته فأكب، فلعل المراد كببته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز. وأما قوله. قاتلناكم فما أجبناكم، فالمراد ما أثر قتالنا في صيرورتكم جبناء. وما أثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين، وكذا القول في البواقي، وهذا القول الذي قلناه أولى دفعًا للاشتراك. إذا ثبت هذا فنقول قولنا: أضله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين: **أحدهما**: أنه صيره ضالاً، **والثاني**: أنه وجده ضالاً أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالاً فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالاً عما ذا. وفيه وجهان: **أحدهما**: أنه صيره ضالاً عن الدين. **والثاني**: أنه صيره ضالاً عن الجنة، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالاً عن الدين فاعلم أن معنى الإضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه في عينه، وهذا هو الإضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال: ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: ١٥]، وقال: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩] و ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾ [فصلت: ٢٩]، وقال: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النمل: ٢٤ العنكبوت: ٣٨]، وقال الشيطان إلى قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ [إبراهيم: ٢٢] وأيضًا أضاف الله تعالى هذا الإضلال إلى فرعون فقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: ٧٩].

واعلم أن الأمة مجمعة على أن الإضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى، لأنه تعالى ما دعا إلى الكفر وما رغَّب فيه، بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه، وإذا كان المعنى الأصلي للإضلال في اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منفي بالإجماع ثبت انعقاد الإجماع على أنه لا يجوز إجراء هذا اللفظ على ظاهره. وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة؛ لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجًا وداخلاً. وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية، أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه:

أحدها: أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرهًا وجبرًا أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه، وإنما يقولون: إنه أضله عن الطريق إذا لَبَّس عليه وأورد من الشبهة ما يُلبس عليه الطريق فلا يهتدي له.

وثانيها: أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مُضللين، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق. وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد. وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد. فلما حصل اسم المضل حقيقة مع

نفي الخالقية بالاتفاق، علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال.

وثالثها: أن الإضلال في مقابلة الهداية، فكما صح أن يقال: هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال: أضللته فما ضل، وإذا كان كذلك استحال حمل الإضلال على خلق الضلال. وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه:

أحدها: أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وثانيها: لو كان تعالى خالقًا للجهل ومُلبِّسًا على المكلفين لما كان مُبينًا لما كلف العبد به، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مبينًا.

وثالثها: أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الإيمان لم يكن لإنزال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فائدة، لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثًا وسفهًا.

ورابعها: أنه على مُضادَّة كبيرة من الآيات، نحو قوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤]فبين أنه لا مانع لهم من الإيمان ألبتة. وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر، وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ﴾ [الكهف: ٥٥] وقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، وقال: ﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]وقال: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥]فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باطلة.

وخامسها: أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سبيله في إضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق، وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١] إلى قوله: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ﴾ [الناس: ٤]و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١]، ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [المؤمنون: ٩٧]، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم، ولوجب أن يتخذوه عدوًا من حيث أضلَّ أكثرَ خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدوًا لأجل ذلك. قالوا: بل خِصِّيصِيَّة الله تعالى في ذلك أكثر؛ إذ تضليل إبليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال، بخلاف تضليل الله فإنه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه إبليس عن جميع القبائح وإحالتها كلها على الله تعالى، فيكون الذم منقطعًا بالكلية عن إبليسَ وعائدًا إلى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين.

وسادسها: أنه تعالى أضاف الإضلال عن الدين إلى غيره وذمهم لأجل ذلك، فقال: ﴿وَأَضَلَّ

فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طـه: ٧٩]، ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ [طـه: ٨٥]، ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله تعالى حاكيًا عن إبليس: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩] فهؤلاء إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الإضلال بالله وبهم على سبيل الشركة، فإن كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقوَّل عليهم، إذ قد رماهم بدأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه، والله متعالٍ عن ذلك. وإن كان الله تعالى مشاركًا لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه، ومساوٍ لهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله تعالى.

وسابعها: أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبًا إلى العصاة على ما قال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨] فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ما هم فيه كان كذلك إثباتًا للثابت وهذا محال.

وثامنها: أنه تعالى نفى إلهية الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق، قال: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥] فنفى ربوبية تلك الأشياء من حيث إنها لا تهدي، وأوجب ربوبية نفسه من حيث إنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لأجله نهى عن اتباعهم، بل كان قد أربَى عليهم؛ لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا تضل، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدي فهو يضل.

وتاسعها: أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدًا بأمر هم له ملابسون، وعليه مقبولون، وبه ملتذون ومغتبطون، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر، وهذا لا يجوز.

وعاشرها: أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ صريح في أنه تعالى إنما يفعل به هذا الإضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه، فدل ذلك على أن هذا الإضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقًا وناقضًا للعهد مغاير لفسقه ونقضه.

وحادي عاشرها: أنه تعالى فسر الإضلال المنسوب إليه في كتابه، إما بكونه ابتلاءً وامتحانًا، أو بكونه عقوبة ونكالاً، فقال في الابتلاء: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ

كَفَرُواْ﴾ [المدثر: ٣١] أي: امتحانًا، إلى أن قال: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: ٣١] فبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلًا متشابهًا لا يعرف حقيقة الغرض فيه؛ والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه، بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجمل الباطل، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: ٧] وأما العقوبة والنكال فكقوله: ﴿إِذِ ٱلۡأَغۡلَٰلُ فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسۡحَبُونَ﴾ [غافر: ٧١] إلى أن قال: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [غافر: ٧٤] فبين أن إضلاله لا يعدو أحد هذين الوجهين، وإذا كان الإضلال مفسرًا بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرًا بغيرهما دفعًا للاشتراك، فثبت أنه لا يجوز حمل الإضلال على خلق الكفر والضلال، وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الإضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إخفاء مقابحه، وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل، والتأويل الذي ذهبت الجبرية إليه قد أبطلناه فوجب المصير إلى وجوه أخر من التأويلات:

أحدها: أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون ذلك الشيء أثر في إضلاله فيقال لذلك الشيء: إنه أضله، قال تعالى في حق الأصنام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾ [إبراهيم: ٣٦] أي ضلوا بهن، وقال: ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣ وَقَدۡ أَضَلُّواْ كَثِيرٗاۖ﴾ [نوح: ٢٣-٢٤] أي: ضل كثير من الناس بهم، وقال: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ﴾ [المائدة: ٦٤] وقال: ﴿فَلَمۡ يَزِدۡهُمۡ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارٗا﴾ [نوح: ٦] أي: لم يزدادوا بدعائي لهم إلا فرارًا، وقال: ﴿فَٱتَّخَذۡتُمُوهُمۡ سِخۡرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوۡكُمۡ ذِكۡرِي﴾ [المؤمنون: ١١٠] وهم لم ينسوهم في الحقيقة، بل كانوا يذكِّرونَهم الله ويدعونهم إليه، ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببًا لنسيانهم أضيف الإنساء إليهم، وقال في براءة: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ ١٢٤ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا إِلَىٰ رِجۡسِهِمۡ﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥] فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرِّف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها إيمانًا، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرًا، فإذن أضيفت الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى السورة، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضًا، فكذا أضيف الهدى والإضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداثهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم، وقال في سورة المدثر: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا﴾ [المدثر: ٣١] فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب، فآلت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون، وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى الممتحنين فقال: ليزداد وليقول، ثم قال بعد قوله: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: ٣١] فأضاف إلى نفسه إضلالهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الأمرين معًا، فبين تعالى أن الإضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف أيضًا: أمرضني

الحب أي: مرضت به، ويقال: قد أفسدت فلانة فلانًا وهي لم تعلم به، وقال الشاعر [(١)]:

دَع عَنكَ لَومي فَإِنَّ اللَومَ إِغراءُ

أي: يغري الملوم باللوم، والإضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات، ففي هذه الآية الكفار لما قالوا: ما الحاجة إلى الأمثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الإضافة.

وثانيها: أن الإضلال هو التسمية بالضلال فيقال: أضله، أي: سماه ضالاً وحكم عليه به وأكفر فلان فلانًا إذا سماه كافرًا وأنشدوا بيت الكميت [(٢)]:

فَطَائِفَةٌ قد أكفَروني بِحُبِّكُم وَطَائِفَةٌ قَالُوا مُسِيءٌ وَمُذنِبُ

وقال طرفة [(٣)]:

وَمَا زَالَ شُرْبِي الرَّاحَ حَتَّى أَضَلَّنِي صَدِيقِي وَحَتَّى سَاءَنِي بَعْضُ ذَلِكَا

أراد سماني ضالاً، وهذا الوجه مما ذهب إليه قُطْرب وكثير من المعتزلة، ومن أهل اللغة من أنكره وقال إنما يقال ضَلَّلْته تضليلاً إذا سميته ضالاً، وكذلك فَسَّقته وفَجَّرته إذا سميته فاجرًا فاسقًا، وأجيب عنه بأنه متى صيره في نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكومًا عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضًا؛ لأن الرجل إذا قال لآخر: فلان ضال، جاز أن يقال له: لم جعلته ضالاً؟ ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه، فعلى هذا الوجه حملوا الإضلال على الحكم والتسمية.

وثالثها: أن يكون الإضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر، فيقال: أضله إذا خلاه وضلاله، قالوا: ومن مجازه قولهم: أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتعهده بالتأديب، ومثله قول العرجي [(٤)]:

---

(١) البيت لأبي نواس، وتقدم ترجمته.

(٢) الكميت بن زيد الأسدي (٦٠-١٢٦ هـ/ ٦٨٠-٧٤٤م): الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي أبو المستهل، شار الهاشميين، من أهل الكوفة، اشتهر في العصر الأموي، وكان عالمًا بآداب العرب ولغاتها وأخبارها وأنسابها. ثقة في علمه، منحازًا إلى بني هاشم، كثير المدح لهم، متعصبًا للمضرية على القحطانية، وهو من أصحاب الملحمات. (الأعلام) للزركلي (١/ ٢٩٩).

(٣) طَرَفَة بن العَبد (٨٦-٦٠ ق. هـ/ ٥٣٩-٥٦٤م): طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد، أبو عمرو، البكري الوائلي، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، كان هجاءًا غير فاحش القول، تفيض الحكمة على لسانه في أكثر شعره، ولد في بادية البحرين، وتنقل في بقاع نجد. اتصل بالملك عمرو بن هند فجعله في ندمائه، ثم أرسله بكتاب إلى المكعبر عامله على البحرين وعُمان يأمره فيه بقتله؛ لأبيات بلغ الملك أن طرفة هجاه بها، فقتله المكعبر شابًا. (الأعلام) للزركلي (٣/ ٢٢٥).

(٤) العَرْجي (؟ - ١٢٠ هـ/ ؟ - ٧٣٧م): عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان الأموي القرشي، أبو عمر. شاعر غزل مطبوع، ينحو نحو عمر بن أبي ربيعة، كان مشغوفًا باللهو والصيد، وكان من الأدباء الظرفاء الأسخياء، =

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَىً أَضَاعُوا لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ وَسِدَادِ ثَغْرِ

ويقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية حتى فسد وصدئ: أفسدت سيفك وأصدأته.

ورابعها: الضلال والإضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٤٧﴾ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ﴾[القمر: ٤٧، ٤٨] فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٧٣﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالُواْ ضَلُّواْ عَنَّا بَل لَّمْ نَكُن نَّدْعُواْ مِن قَبْلُ شَيْـًٔا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[غافر: ٧١- ٧٤] فسر ذلك الضلال بالعذاب.

وخامسها: أن يحمل الإضلال على الإهلاك والإبطال كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[محمد: ١] قيل: أبطلها وأهلكها، ومن مجازه قولهم: ضل الماء في اللبن إذا صار مستهلكًا فيه، ويقال: أضللته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم، ومنه يقال: أضل القوم ميتهم إذا واروْه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى، قال النابغة:

وآبَ مُضِلُّوه بِعَيْنٍ جَلِيَّةٍ وَغُودِرَ بِالجَوْلانِ حَزْمٌ وَنَائِلُ

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ﴾[السجدة: ١٠] أي: أئذا اندفنا فيها فخفيت أشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله إنسانًا أي: يهلكه ويعدمه، فتجوز إضافة الإضلال إليه تعالى على هذا الوجه، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الإضلال على الإضلال عن الدين.

وسادسها: أن يحمل الإضلال على الإضلال عن الجنة، قالت المعتزلة: وهذا في الحقيقة ليس تأويلاً، بل حملاً للفظ على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم، وليس فيها دلالة على أنه عما ذا يضلهم، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة، ثم حملوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الحج: ٤] أي: يضله عن الجنة وثوابها. هذا كله إذا حملنا الهمزة في الإضلال على التعدية.

وسابعها: أن نحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسألة بيانه، فيقال: أضل فلان بعيره أي: ضَلَّ عنه، فمعنى إضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين.

=ومن الفرسان المعدودين، ولقب بالعرجي لسكناه قرية (العرج) في الطائف. وسجنه والي مكة محمد بن هشام في تهمة دم مولى لعبد الله بن عمر، فلم يزل في السجن والى أن مات، وهو صاحب البيت المشهور، من قصيدة:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

(الأعلام) للزركلي (٤/ ١٠٩).

وثامنها: أن يكون قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ من تمام قول الكفار، فإنهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه؟! ثم قالوا: يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا وذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار، ثم قال تعالى جوابًا لهم: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ أي: ما أضل به إلا الفاسق. هذا مجموع كلام المعتزلة. وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الإيراد وحسن الترتيب وقوة الكلام، ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة؟ والدلائل اللطيفة:

أحدها: مسألة الداعي وهي أن القادر على العلم والجهل والإهداء والإضلال لم فعل أحدهما دون الآخر؟

وثانيها: مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلامًا محيلاً قويًّا، ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم - مع ما معكم من الذكاء - الضَّعفُ عن تلك الأجوبة التي تكلموا بها، فكما أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضًا واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين؛ فإن التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء.

وثالثها: أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل إلا الذي قصد إيجاده، لكن أحدًا لا يريد إلا تحصيل العلم والاهتداء، ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال، فكيف يحصل الجهل والإضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء؟ فإن قيل: إنه اشتبه عليه الكفر بالإيمان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم فقصد إيقاعه فلذلك حصل له الجهل، قلنا: ظنه في الجهل أنه علم ظن خطأ فإن كان اختاره أولاً فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه، وذلك غير ممكن. وإن قلنا: إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظنٍ ظنٌ لا إلى نهاية وهو محال.

ورابعها: أن التصورات غير كَسْبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: في بيان أن التصورات غير كسبية، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فإما أن يكون متصورًا لها أو لا يكون متصورًا لها، فإن كان متصورًا لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن متصورًا لها كان ذهنه غافلاً عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه.

المقدمة الثانية: في بيان أن التصديقات البديهية غير كسبية؛ لأن حصول طرفي التصديق إما أن يكون كافيًا في جزم الذهن بذلك التصديق أو لا يكون كافيًا، فإن كان الأول كان ذلك التصديق دائرًا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيًا وإثباتًا وما كان كذلك لم يكن مقدورًا، وإن كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقَّفًا فيه.

المقدمة الثالثة: في بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية، وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضًا غير مقدورة، وإن لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علومًا، بل لا تكون إلا اعتقادًا حاصلاً للمقلد وليس كلامنا فيه، فثبت أن كلامكم في عدم إسناد الاهتداء والضلال إلى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها. ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات:

أما التأويل الأول: فساقط؛ لأن إنزال هذه المتشابهات هل لها أثر في تحريك الدواعي أو ليس لها أثر في ذلك؟ فإن كان الأول وجب على قولكم أن يَقْبُح لوجهين: **الأول:** أنا قد دللنا في تفسير قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[البقرة: ٧] على أنه متى حصل الرجحان فلا بدّ وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة، فإذا أثر إنزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذٍ جاء الجبر وبطل ما قلتموه. **الثاني:** هب أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مُزاح العذر والعلة وإنزال هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثرًا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الإقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب بالاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب، فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما، وحينئذٍ يبطل تأويلهم.

أما التأويل الثاني: وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن الإشكال معه باقٍ؛ لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأتِ المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبًا وعلمه جهلاً، وكل ذلك محال والمفضي إلى المحال محال، فكان عدم إتيان المكلف به محالاً وإتيانه به واجبًا، وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وأنه ملاقيكم لا محالة، وههنا ينتهي البحث إلى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك.

وأما التأويل الثالث: وهو التخلية وترك المنع، فهذا إنما يسمى إضلالاً إذا كان الأولى والأحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مَفْسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله، وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبرًا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى، فكيف يقال: إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه ما منعه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم.

وأما التأويل الرابع: فقد اعتراض القفال عليه فقال: لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى

العذاب، أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾[القمر: ٤٧] فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر: أي في عذاب جهنم في الآخرة، ويكون قوله: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ﴾[القمر: ٤٨] من صلة سُعُر، وأما قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ﴾[غافر: ٧١] إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[غافر: ٧٤] فمعنى قوله ضلوا عنا أي: بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه، ثم قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[غافر: ٧٤] قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أي: يحبطها يوم القيامة، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألِفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر، فإذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطُلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا.

وأما التأويل الخامس: وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع، لأن قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ يمنع من حمل الإضلال على الإهلاك.

وأما التأويل السادس: وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف؛ لأنه تعالى قال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ﴾ أي: يضل بسبب استماع هذه الآيات والإضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات، بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه؟!

وأما التأويل السابع: وهو أن قوله: ﴿يُضِلُّهُۥ﴾ أي: يجده ضالاً قد بينا أن إثبات هذه اللغة لا دليل عليه، وأيضًا فلأنه عدى الإضلال بحرف الباء فقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ﴾ والإضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء.

وأما التأويل الثامن: فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم؛ لأنه إلى قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ من كلام الكفار ثم قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[المدثر: ٣١] لا شك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الإضلال.

أما الهدى فقد جاء على وجوه:

أحدها: الدلالة والبيان قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا﴾[السجدة: ٢٦] وقال: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾[البقرة: ٣٨] وهذا إنما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[النجم: ٢٣] وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان: ٣] أي: سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءته في الحالتين، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[فصلت: ١٧]، وقال: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾[الأنعام: ١٥٤] وهذا لا يقال للمؤمن، وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام: ﴿وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾[ص: ٢٢] أي: أرشدنا، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ

ٱلْهُدَى ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥]، وقال: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزمر: ٥٧] إلى قوله: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَٰتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ﴾ [الزمر: ٥٩] أخبر أنه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات، وقال: ﴿أَوْ تَقُولُوا۟ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ ۚ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: ١٥٧] وهذه مخاطبة للكافرين.

وثانيها: قالوا في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] أي: لتدعو، وقوله: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧] أي: داعٍ يدعوهم إلى ضلال أو هدى.

وثالثها: التوفيق من الله بالألطاف المشروطة بالإيمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته، فهذا ثواب لهم وبإزائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك، فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ۗ﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦]، ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦] فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات، فهذا الهدى غير البيان لا محالة، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ﴾ [التغابن: ١١] ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ورابعها: الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء: ١٧٥] وقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥-١٦] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٤ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝٥ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [محمد: ٤ - ٦] والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [يونس: ٩٠] وهذا تأويل الجُبائي.

وخامسها: الهدى بمعنى التقديم؛ يقال: هدى فلان فلانًا، أي: قَدَّمه أمامه، وأصل هدى من هداية الطريق؛ لأن الدليل يتقدم المدلول، وتقول العرب أقبلت هوادي الخيل، أي: متقدماتها، ويقال للعنق هادٍ، وهوادي الخيل أعناقها؛ لأنها تتقدمها.

وسادسها: يهدي، أي: يحكم بأن المؤمن مهتدٍ، وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديًا، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية، قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣] أي: ما حكم ولا شرع، وقال: ﴿إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٣] معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ﴾ [الإسراء: ٩٧] أي: من حكم الله عليه

بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديًا، فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة: وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الإضلال. قالت الجبرية: وههنا وجه آخر، وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [يونس: ٢٥] قالت القدَرية: هذا غير جائز لوجوه:

أحدها: أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرهًا وجبرًا أنه هداه إليه، وإنما يقال: رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه، فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا.

وثانيها: لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب. فإن قيل: هب أنه خَلْق الله تعالى إلا أنه كسب العبد، قلنا: هذا الكسب مدفوع من وجهين: **الأول:** أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه، فإن كان بتخليقه، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الإتيان به، فحينئذٍ تتوجه الإشكالات المذكورة، وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال. **الثاني:** أنه لو كان خلقًا لله تعالى وكسبًا للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة: إما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتسبه العبد، أو يكتسبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى، أو يقع الأمران معًا. فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبورًا على اكتسابه فيعود الإلزام، وإن اكتسبه العبد أولاً فالله مجبور على خلقه، وإن وقعا معًا وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا، فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق، وأيضًا فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر؛ لأنه من كسبه وفعله، وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة. قالت الجبرية: إنا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال، والقاطع لا يعارضه المحتمل، فوجب المصير إلى ما قلناه، وبالله التوفيق.

المسألة السادسة عشرة: لقائل أن يقول: لم وصف المهديُّون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، ﴿وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ﴾ [ص: ٢٤] ولحديث «**النَّاسُ كَإِبِلٍ مِائَةٍ لاَ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً**»(١) وحديث «**النَّاسُ أخبر قلة**». **والجواب:** أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال، وأيضًا فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابًا إلى الحقيقة.

المسألة السابعة عشرة: قال الفراء: الفاسق أصله من قولهم: فَسَقت الرُّطَبة من قِشرها أي:

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٧٣/ ٢٥٤٧). والترمذي في (سننه) (٥/ ١٥٣) حديث رقم (٢٨٧٢). وأحمد في (مسنده) (٢/ ٧) حديث رقم (٤٥١٦) جميعًا من طريق الزهري، عن سالم، عن ابن عمر به.

خرجت، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة، وتسمى الفأرة فويسقة لخروجها لأجل المضرة. واختلف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر، فعند أصحابنا أنه مؤمن، وعند الخوارج أنه كافر، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر، واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١١]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ١٧]، وقال: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧]وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام.

المسألة الثامنة عشرة: اختلفوا في المراد من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ وذكروا وجوهًا:

أحدها: أن المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسله، فكان ذلك ميثاقًا وعهدًا على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره، ولذلك صح قوله: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠].

وثانيها: يحتمل أن يعني به ما دل عليه بقوله: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [فاطر: ٤٢]فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر، والثاني: لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين: **الأول:** أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها، وعلى الثاني يلزم التخصيص. **الثاني:** أن على التقدير الأول يلزمهم الذم؛ لأنهم نقضوا عهدًا أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبيس عنها، ولِما أودع في العقول من دلائلها، وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكدًا لها: وأما على التقدير الثاني فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئًا هم بأنفسهم التزموه، ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى.

وثالثها: قال القفال: يحتمل أن يكون المقصود بالآية قومًا من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد ﷺوبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته.

ورابعها: قال بعضهم: إنه عنى به ميثاقًا أخذه من الناس وهم على صورة الذَّر، وأخرجهم من صلب آدم كذلك، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال المتكلمون: هذا ساقط؛ لأنه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به، كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز أن يعيبهم بذلك؟

وخامسها: عَهْد الله إلى خلقه ثلاثة عهود: العهد الأول: الذي أخذه على جميع ذرية آدم وهو الإقرار بربوبيته وهو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وعهد خص به النبيين أن يبلغوا

الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٧]، وعهد خص به العلماء، وهو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. قال صاحب (الكشاف): الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله، ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله.

المسألة التاسعة عشرة: اختلفوا في المراد من قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ فذكروا وجوهًا: أحدها: أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٢٢] وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي ﷺ من القرابة، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة. وثانيها: أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين، فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾. وثالثها: أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك.

المسألة العشرون: أما قوله تعالى: ﴿وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم. والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة؛ لأن بالتزام الشرائع يلتزم الإنسان كل ما لزمه، ويترك التعدي إلى الغير، ومنه زوال التظالم وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والأرض، قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦] ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ وفي هذا الخسران وجوه:

أحدها: أنهم خسروا نعيم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل، فإن أطاع الله وجده، وإن عصاه ورثه المؤمنون، فذلك قوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۝١٠ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠، ١١] وقال: ﴿إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الشورى: ٤٥].

وثانيها: أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها؛ لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يصل لهم منها خير ولا ثواب، والآية في اليهود ولهم أعمال في شريعتهم، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله.

وثالثها: أنهم إنما أصروا على الكفر خوفًا من أن تفوتهم اللذات العاجلة، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ مأذونًا في الجهاد أو عند موتهم. وقال القفال رحمه الله تعالى: وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر، كالرجل الذي إذا تعنى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن

أعطى شيئًا ولم يأخذ بإزائه ما يقوم مقامه، فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ٢، ٣] وقال: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤] والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٢٨﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضع فمن هذا الموضع إلى قوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين، وهي أربعة: **أولها:** نعمة الإحياء وهي المذكورة في هذه الآية. واعلم أن قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف، لأن عِظَم النعمة يقتضي عِظَم معصية المنعم، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للأمور الحسان، كانت معصيته لأبيه أعظم، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر؛ بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الإيمان، فذكر تعالى من نعمه ما هو الأصل في النعم وهو الإحياء، فهذا هو المقصود الكلي. فإن قيل: لم كان العطف الأول بالفاء والبواقي بثم؟ قلنا: لأن الأحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ، وأما الموت فقد تراخى عن الإحياء، والإحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخيًا ظاهرًا، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه:

أحدها: أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ موبخًا لهم، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم.

وثانيها: إذا كان خلقهم أولاً للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار، فكيف يصح أن يقول موبخًا لهم كيف تكفرون؟

وثالثها: أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ حال ما يخلق الكفر فيهم، ويقول: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الإسراء: ٩٤] حال ما منعهم عن الإيمان ويقول: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩] وهو يخلق فيهم الإعراض ويقول: ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥] ﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢] ويخلق فيهم الإفك والصرف، ومثل هذا الكلام بأن يُعدَّ من السخرية أولى من أن يذكر في باب إلزام الحجة على العباد.

ورابعها: أن الله تعالى إذا قال للعبيد: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ فهل ذكر هذا الكلام توجيهًا للحجة على العبد وطلبًا للجواب منه أو ليس كذلك؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في

ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثًا، وإن ذكره لتوجيه الحجة على العبد، فللعبد أن يقول: حصل في حقي أمور كثيرة موجبة للكفر. **فالأول:** أنك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر. **والثاني:** أنك أردت الكفر مني وهذه الإرادة موجبة له. **والثالث:** أنك خلقت الكفر فيَّ وأنا لا أقدر على إزالة فعلك. **والرابع:** أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر. **والخامس:** أنك خلقت فيَّ إرادة موجبة للكفر. **والسادس:** أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر. ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان يوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببًا كل واحد منها مستقل بالمنع من الإيمان، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال: كيف تكفرون بالله؟

وخامسها: أنه تعالى قال لرسوله: قل لهم: كيف تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة؟ أعني نعمة الحياة، وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار، فأي نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير!! وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صَحْفة فالُوذَجٍ مسموم؛ فإن ظاهره وإن كان لذيذًا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكًا فإن أحدًا لا يعده نعمةً، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررًا من ذلك السم، فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة؟

والجواب: أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب، فنحن أيضًا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون، فلو وجد لانقلب علمه جهلاً وهو محال ومستلزم المحال محال، فوقوعه محال مع أنه قال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ وأيضًا فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرًا للإيمان على التعيين إلا لمرجح، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال، وإن كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر، وإذا حصل ذلك المرجح وجب، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين؛ فإنهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: اتفقوا على أن قوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ المراد به وكنتم ترابًا ونطفًا؛ لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النُّطَف، لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والأكثرون على أنه مجاز؛ لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل؛ لأن الميت ما يحل به الموت ولا بدّ وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حيًا في العادة فيكون اللحمية والرطوبة. وقال الأولون: هو

حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة، قال كانوا أمواتًا في أصلاب آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بدّ منها، ثم أحياهم بعد الموت. فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢]والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتًا، فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب؛ لأنه يقال في الجماد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه. قال القفال: وهو كقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]فبين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء يذكر، فجعله الله حيًّا وجعله سميعًا بصيرًا ومجازه من قولهم: فلان ميت الذكر، وهذا أمر ميت، وهذه سلعة ميتة؛ إذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر. قال المخبل السعدي [١]:

وَأَحْيَيْتَ لِي ذِكْرِي وَمَا خَامِلاً ... وَلَكِنَّ بَعْضَ الذِّكْرِ أَنْبَهُ مِنْ بَعْضِ

فكذا معنى الآية:﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ أي: خاملين، ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئًا، ﴿ فَأَحْيَٰكُمْ﴾ أي: فجعلكم خلقًا سميعًا بصيرًا.

المسألة الثالثة: احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر، قالوا: لأنه تعالى بين أنه يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۞ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥، ١٦]ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين، قالوا: ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]؛ لأنه قول الكفار، ولأن كثيرًا من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر. فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة، وأيضًا فلقائل أن يقول: إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية؛ لأن قوله: ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول: ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ لأن كلمة ثم تقتضي التراخي، والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ، فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلاً على حياة القبر كان قريبًا.

المسألة الرابعة: قال الحسن رحمه الله قوله: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ يعني به العامة، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ إلى قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٥٩]وكقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣]وكقوله: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۞ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦] وكقوله: ﴿فَقُلْنَا

---

(١)سبقت ترجمته.

﴿اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٧٣] وكقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٢١] وكقوله في قصة أيوب عليه السلام: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٤] فإن الله تعالى رد عليه أهله بعدما أماتهم.

المسألة الخامسة: تمسك المُجسِّمة بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف. والمراد أنهم إلى حُكمه يرجعون؛ لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر؛ وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير، أي: إلى حيث لا يحكم غيره.

المسألة السادسة: هذه الآية دالة على أمور: **الأول**: أنها دالة على أنه لا يقدر على الإحياء والإماتة إلا الله تعالى، فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الأفلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]. **الثاني**: أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه؛ لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية. **الثالث**: أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب. **الرابع**: أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه. **الخامس**: أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا؛ لأنه قال: ﴿فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ فبين أنه لا بدّ من الموت، ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت بل لا بدّ من الرجوع إليه أما أنه لا بدّ من الموت، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نطفة فإن الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرًا سويًا وأكمل عقله وصيره بصيرًا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور، ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يميته ويصيِّره بحيث لا يملك شيئًا ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة في اللحود كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ﴾ [المؤمنون: ١٠٠] ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم، ثم لا يزوره الأقربون بل ينساه الأهل والبنون. كما قال يحيى بن معاذ الرازي:

يَمُرُّ أَقَارِبِي بِحِذَاءِ قَبْرِي ... كَأَنَّ أَقَارِبِي لَمْ يَعْرِفُونِي

وقال أيضا: إلهي كأني بنفسي وقد أضجعوها في حفرتها، وانصرف المشيعون عن تشييعها، وبكى الغريب عليها لغربتها، وناداها من شفير القبر ذو مودتها، ورحمتها الأعادي عند جزعتها، ولم يخفَ على الناظرين عجز حيلتها، فما رجائي إلا أن نقول: ما تقول ملائكتي انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون، ووحيد قد جفاه المحبون، أصبح مني قريبًا وفي اللحد غريبًا، وكان لي في الدنيا داعيًا ومجيبًا، ولإحساني إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيًا، فأحسن إليَّ هناك يا قديم الإحسان، وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران. وأما أنه لا بدّ من الرجوع إلى الله فلأن سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]، وقال: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج:

٤٣]، ثم يعرضون على الله كما قال: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف: ٤٨] فيقومون خاشعين خاضعين كما قال: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [طه: ١٠٨] وقال بعضهم: إلهنا إذا قمنا من ثرى الأجداث مغبرة رؤوسنا. ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا، ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا. وجائعة لطول القيامة بطوننا، وبادية لأهل الموقف سوآتنا، ومُوْقَرَة من ثِقَل الأوزار ظهورُنا، وبقينا متحيرين في أمورنا نادمين على ذنوبنا، فلا تضعف المصائب بإعراضك عنا، ووسِّع رحمتك وغفرانك لنا، يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة.

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾

اعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما رعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب! فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة، فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولاً ثم أتبعه بذكر السماء والأرض، أما قوله: ﴿خَلَقَ﴾ فقد مر تفسيره في قوله: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] وأما قوله: ﴿لَكُم﴾ فهو يدل على أن المذكور بعد قوله: خلق لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا، أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات وأما في الدين فللاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها، وجمع بقوله: ﴿مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ جميع المنافع، فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال، ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء، وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] فكأنه سبحانه وتعالى قال: كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعًا، أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم، ولأنه خلق لكم ما في الأرض جميعًا فكيف يعجز عن إعادتكم؟! ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سورة مختلفة كما قال: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا﴾ [عبس: ٢٥]، وقال في أول سورة أتى أمر الله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمْ﴾ [النحل: ٥] إلى آخره، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قال أصحابنا: إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض، لأنه لو كان كذلك كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله تعالى محال. فإن قيل: فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره. قلنا: عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير؛ هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور، وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضًا لله تعالى فلا يكون مؤثرًا فيه. وثانيها: أن من فعل فعلاً لغرض كان عاجزًا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال. وثالثها:

أنه تعالى لو فعل فعلاً لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديمًا لزم قدم الفعل، وإن كان محدثًا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال. ورابعها: أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلَّفين، ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم، لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن. ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وفي قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فقالوا: إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة.

المسألة الثانية: احتج أهل الإباحة بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلاً وهو ضعيف؛ لأنه تعالى قابل الكل بالكل، فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد، والتعيين يستفاد من دليل منفصل، والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل في المنافع الإباحة، وقد بيناه في أصول الفقه.

المسألة الثالثة: قيل: إنها تدل على حرمة أكل الطين؛ لأنه تعالى خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض، ولقائل أن يقول في جملة الأرض ما يطلق عليه أنه في الأرض فيكون جمعًا للموضعين، ولا شك أن المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجري مجرى بعض لها، ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ يقتضي أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى، وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضًا لا لغيره.

وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ فيه مسائل:

المسألة الأولى: الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج، ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزهًا عن ذلك، ولأن في الآية ما يدل على فساده؛ لأن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلاً أولاً، ولو كان حاصلاً أولاً لما كان متأخرًا عن خلق ما في الأرض لكن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ﴾ يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا وجب التأويل، وتقريره: أن الاستواء هو الاستقامة؛ يقال: استوى العود إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدًا مستويًا من غير أن يلتفت إلى شيء آخر، ومنه استعير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانًا ولم يقصد شيئًا آخر بعد خلقه الأرض.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ مفسر بقوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ٩، ١٠] بمعنى

تقدير الأرض في يومين وتقدير الأقوات في يومين آخرين، كما يقول القائل: من الكوفة إلى المدينة عشرون يومًا وإلى مكة ثلاثون يومًا يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر، ثم استوى إلى السماء في يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعراف: ٥٤].

المسألة الثالثة: قال بعض المُلحِدة هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩] إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١٠] وقال في سورة النازعات: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٢٧ - ٣٠] وهذا يقتضي أن يكون خلق الأرض بعد السماء، وذكر العلماء في الجواب عنه وجوهًا:

أحدها: يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحاها حتى خلق السماء؛ لأن التدحية هي البسط، ولقائل أن يقول: هذا أمر مشكل من وجهين: الأول: أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية، وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضًا لا محالة متأخرًا عن خلق السماء. الثاني: أن قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء، لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة، فهذه الآية تقتضي تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذٍ يتحقق التناقض. **والجواب**: أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠] يقتضي تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضي أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الأرض، وعلى هذا التقدير يزول التناقض، ولقائل أن يقول: قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ يقتضي أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض، ملازمة لخلق ذات الأرض فإن ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الأرض وحينئذٍ يعود السؤال.

وثالثها: وهو الجواب الصحيح أن قوله: (ثم) ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم، مثاله قول الرجل لغيره: أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعتُ قدرك ثم دفعتُ الخصوم عنك، ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا، والله أعلم.

المسألة الرابعة: الضمير في فسواهن ضمير مبهم، وسبع سموات تفسير له كقوله: ربه رجلاً، وفائدته: أن المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا أبهِمَ تشوفت النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف. وقيل: الضمير راجع إلى السماء، والسماء في معنى الجنس، وقيل: جمع سماءة، والوجه العربي هو الأول. ومعنى تسويتهن: تعديل خلقهن وإخلاؤه من العوج والفطور وإتمام خلقهن.

المسألة الخامسة: اعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات، وقال أصحاب

الهيئة: أقربها إلينا كرة القمر، وفوقها كرة عطارد، ثم كرة الزهرة، ثم كرة الشمس، ثم كرة المريخ، ثم كرة المشتري، ثم كرة زحل. قالوا: ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين:

الأول: الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فإنهما يصيران ككوكب واحد، ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد، وبياض الزهرة، وزرقة المشتري، وكدورة زحل. كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة. وكوكب عطارد يكسف الزهرة، والزهرة تكسف المريخ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها، فعند هذا ذكروا طريقين:

أحدهما: ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صحيفة الشمس، وهذا ضعيف؛ لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أن حصل في وجه القمر المحو.

الثاني: اختلاف المنظر؛ فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة، وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل، وأما في حق الشمس فإنه قليل جدًّا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون إلا أن أبا الريحان قال في (تلخيصه لفصول الفرغاني): إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكًا. واعلم أن أصحاب الأرصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الأفلاك تسعة، فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب، واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأنا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكها، والأفلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة، فلا بدّ من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه:

أولها: لم لا يجوز أن يقال: الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإفساد المختار ودونه خَرْطُ القَتاد.

وثانيها: سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: إن هذه الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها، وعند ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن.

وثالثها: لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها، فإن قيل: إنا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة. قلنا: هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا، فلم لا يجوز أن يقال: هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن

الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له، ثم نقول: هب أنكم أثبتم هذه الأفلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر؟ أقصى ما في الباب أن الرصد ما دل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم: إنه ما تبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض. وأقول: هذا الاحتمال واقع؛ لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال: إن حركاتها متشابهة، ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين.

أما الأولى: فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة؛ لأنا لو قدرنا أن واحدًا منها يتمم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة. والآخر يتمم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءًا من ألف ومائتي جزء من واحد، وهذا القدر مما لا يحس به، بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحس به ألبتة، وإذا كان ذلك محتملاً سقط القطع ألبتة عن استواء حركات الثوابت.

وأما الثانية: فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة، وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في ممثلات أكثر الكواكب، فإنها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا. وأقول إن هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت؛ فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرمًا واحدًا بل أجرامًا كثيرة، إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفي بإدراكها أعمارنا وأرصادنا، وإما متساوية على الإطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها. ومن أصحاب الهيئة من قطع بإثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة؛ فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه: الأول: أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم؛ فإن بطليموس وجده (لح يا) ثم وجد في زمان المأمون (كح له) ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل، وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة، فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضًا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعًا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب، وتارة إلى الشمال. كما هو الآن. الثاني: أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطرابًا شديدًا في

مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخيس أنه كان شاكًا في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقاويله: إنها مختلفة وفي بعضها: إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين:

أحدهما: قول من يجعل أوج الشمس متحركًا، فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله.

الثاني: قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام: إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه. وحُكي عن أبرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر بارياء الإسكندراني أن أصحاب الطِّلَّسْمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من (كب) درجة من الحوت إلى أول الحَمَل. واعلم أن هذا الخبط مما ينبهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء، وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها، فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية، فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد؟ قلنا: الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد.

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالقًا للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالمًا بها محيطًا بجزئياتها وكلياتها، وذلك يدل على أمور: **أحدها:** فساد قول الفلاسفة الذين قالوا: إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا: إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الإحكام والإتقان، وكل فاعل على هذا الوجه فإن لا بدّ وأن يكون عالمًا بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع؛ لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالمًا، فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن. **وثانيها:** فساد قول المعتزلة؛ وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بدّ وأن يكون عالمًا به وبتفاصيله؛ لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر، والتخصيص بقدر معين لا بدّ وأن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والإرادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بدّ وأن يكون عالمًا به على سبيل التفصيل. فلو كان العبد موجدًا لأفعال نفسه لكان عالمًا بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية، فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد نفسه.

وثالثها: قالت المعتزلة: إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] ظهر أنه تعالى عالم بذاته، والجواب: قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ عام وقوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] خاص والخاص مقدم على العام. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾

اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلقه آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه، فيكون ذلك إنعامًا عامًا على جميع بني آدم، فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي أوردها في هذا الموضع ثم فيه مسائل:

المسألة الأولى: في (إذ) قولان: **أحدهما**: أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب. **الثاني**: وهو الحق، أنه ليس في القرآن ما لا معنى له، وهو نصب بإضمار اذكر، والمعنى: اذكر لهم قال ربك للملائكة، فأضمر هذا لأمرين: أحدهما: أن المعنى معروف. والثاني: أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ﴾ [الأحقاف: ٢١]، وقال: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ﴾ [ص: ١٧]، ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ﴾ [يس: ١٣، ١٤] والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة؛ فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح. قال صاحب (الكشاف): ويجوز أن ينتصب (إذ) بقالوا.

المسألة الثانية: الملك أصله من الرسالة، يقال: ألكني إليه أي: أرسلني إليه، والمألكة والألوكة الرسالة وأصله الهمزة من (مَلأَكَة) حذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها طلبًا للخفة لكثرة استعمالها، قال صاحب (الكشاف): الملائك جمع ملأك على الأصل كالشمائل في جمع شَمأل، وإلحاق التاء لتأنيث الجمع.

المسألة الثالثة: من الناس من قال: الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدمًا على الكلام في الأنبياء لوجهين:

الأول: أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسل في قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٢٨٥]، ولقد قال عليه السلام: «ابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ».

الثاني: أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدمًا على الرسول، ومن الناس من قال: الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة؛ لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع، فكان الكلام في النبوات أصلاً للكلام في الملائكة؛ فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات، والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا. واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلويّ هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلى هو

وجود الإنسان فيه . إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم ، وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بدّ وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ، ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أولا تكون ، أما الأول : وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال :

أحدها: أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السماوات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيًا : قول طوائف من عبدة الأوثان ، وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالإسعاد والأنحاس فإنها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب . وثالثها : قول معظم المجوس والثنوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خَيِّر نقي طيب الريح كريم النفس يسرُّ ولا يضر ، وينفع ولا يمنع ، ويحيَى ولا يبلَى وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء –وهم الملائكة– لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح . فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية .
القول الثاني : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام ، فههنا قولان :

أحدهما: قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية ؛ وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة ، وإن كانت خبيثة كَدِرة فهي الشياطين .

وثانيهما: قول الفلاسفة : وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ألبتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية ، وأنها أكمل قوة منها وأكثر علمًا منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء . ثم إن هذه الجواهر على قسمين : منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا ، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ، ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعًا أخر من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خَيِّرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة . واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أو لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر في ذلك وجوهًا عقلية إقناعية ، ولنُشِر ، إليها :

أحدها: أن المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتًا، فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة، فإن الحي إما أن يكون ناطقًا وميتًا معًا وهو الإنسان، أو يكون ميتًا ولا يكون ناطقًا وهو البهائم، أو يكون ناطقًا ولا يكون ميتًا وهو الملك، ولا شك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق، وأوسطها الناطق الميت، وأشرفها الناطق الذي ليس بميت، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أخس المراتب وأوسطها، فلأن تقتضي إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى.

وثانيها: أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي، وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضدادها ومُقابِلَتها، فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكَدِر الظُّلماني، ولا تحصل ألبتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف.

وثالثها: أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى، وهي ما يُشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات، ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة، فهذه وجوه إقناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها. وأما الدلائل النقلية فلا نزاع ألبتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في شرح كثرتهم، قال عليه الصلاة والسلام: «**أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أن تَئِطَّ؛ ما فيها مَوْضِعَ قَدَم إلا وفيه مَلَكٌ ساجدٌ، أَوْ رَاكِع**» وروي أن بني آدم عُشر الجن، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البَر، وهؤلاء كلهم عشر الطيور، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها، وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السُرادِق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة ألف، طول كل سرادق وعرضه وسُمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فإنها كلها تكون شيئًا يسيرًا وقدرًا صغيرًا، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم، لهم زجل بالتسبيح والتقديس، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله، ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياع إسرافيل عليه السلام، والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام، وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفْتَرون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى. رِطاب الألسن بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذ خلقهم، لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون، لا يحصي أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعالى، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما

قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]. وأقول: رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق، بعضهم يمشي تجاه بعض، فسأل رسول الله ﷺ أيّهم إلى أين يذهبون، فقال جبريل عليه السلام: لا أدري إلا أني أراهم مذ خلقت ولا أرى واحدًا منهم قد رأيته قبل ذلك، ثم سألوا واحدًا منهم وقيل: له مذ كم خلقت؟ فقال: لا أدري، غير أن الله تعالى يخلق كوكبًا في كل أربعمائة ألف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني أربعمائة ألف مرة. فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله!! واعلم أن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم، أما الأصناف:

فأحدها: حملة العرش، وهو قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

وثانيها: الحافون حول العرش على ما قال سبحانه: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٧٥].

وثالثها: أكابر الملائكة، فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨]. ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور: **الأول:** أنه صاحب الوحي إلى الأنبياء، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]. **الثاني:** أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: ٩٧] ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية، والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل. **الثالث:** أنه تعالى جعله ثاني نفسه ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]. **الرابع:** سماه روح القدس، قال في حق عيسى عليه السلام: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [المائدة: ١١٠]. **الخامس:** ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين. **السادس:** أنه تعالى مدحه بصفات ست في قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١] فرسالته أنه رسول الله ﷺ إلى جميع الأنبياء، فجميع الأنبياء والرسل أمته، وكَرَمُه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها، ومكانته عند الله أنه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وكونه مطاعًا أنه إمام الملائكة ومقتداهم، وأما كونه أمينًا فهو قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤] ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما، وقد ثبت وجودهما بالأخبار، وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وأما قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١] فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَـٰرَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٠]. وأما إسرافيل عليها السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨].

ورابعها: ملائكة الجنة قال تعالى: ﴿وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾﴾ [الرعد: ٢٣-٢٤].

وخامسها: ملائكة النار قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَـٰٓئِكَةً﴾ [المدثر: ٣١] ورئيسهم مالك، وهو قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] وأسماء جملتهم الزبانية قال تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: ١٧، ١٨] وسادسها: الموكلون ببني آدم لقوله تعالى: ﴿وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧-١٨] وقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَـٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ [الأنعام: ٦١].

وسابعها: كَتَبة الأعمال، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَـٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَـٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠- ١٢].

وثامنها: الموكلون بأحوال هذا العالم، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّـٰٓفَّـٰتِ صَفًّا﴾ [الصافات: ١] وبقوله: ﴿وَٱلذَّٰرِيَـٰتِ ذَرْوًا﴾ [الذاريات: ١] إلى قوله: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَـٰتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: ٤] وبقوله: ﴿وَٱلنَّـٰزِعَـٰتِ غَرْقًا﴾ [النازعات: ١]. وعن ابن عباس قال: إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار، فإذا أصاب أحدكم حَرَجَة بأرضٍ فَلاة فليناد: أعينوا عباد الله يرحمكم الله.

وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه:

أحدها: أن الملائكة رسل الله، قال تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] أما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [الحج: ٧٥] فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط، وجوابه أن (من) للتبيين لا للتبعيض. **وثانيها:** قربهم من الله تعالى، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة، فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف، وهو المراد من قوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩] وقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]. **وثالثها:** وصف طاعاتهم وذلك من وجوه: **الأول:** قوله تعالى حكاية عنهم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وقال في موضع آخر: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصافات: ١٦٥، ١٦٦] والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بها مواظبتهم على العبادة. **الثاني:** مبادرتهم إلى امتثال أمر الله تعظيمًا له، وهو قوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]. الثالث: أنهم لا يفعلون شيئًا إلا بوحيه وأمره، وهو قوله: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]. ورابعها: وصف قدرتهم، وذلك من وجوه: الأول: أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من العرش

أعظم من جملة السموات السبع لقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم. الثاني: أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم، ويدل عليه قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة. الثالث: قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨] فصاحب الصور يبلغ في القوة إلى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والأرض، وبالنفخة الثانية منه يعودون أحياء. فاعرف منه عظم هذه القوة. والرابع: أن جبريل عليه السلام بلغ في قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة. وخامسها: وصف خوفهم ويدل عليه وجوه: **الأول:** أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم إقدامهم على الزلات ألبتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصي قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقال: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨]. **الثاني:** قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣] روي في التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فإذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير. **الثالث:** روى البيهقي في (شعب الإيمان) عن ابن عباس قال بينما رسول الله ﷺ بناحية ومعه جبريل إذ انشق أفق السماء، فأقبل جبريل يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الأرض فإذا ملك قد مَثُل بين يدي رسول الله ﷺ فقال: يا محمد، إن ربك يقرئك السلام ويخيرك بين أن تكون نبيًا ملكًا وبين أن تكون نبيًّا عبدًا، قال عليه السلام: فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت: عبدًا نبيًّا، فعرج ذلك الملك إلى السماء، فقلت: يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة، فمن هذا يا جبريل؟ فقال: هذا إسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافًا قدميه لا يرفع طرفه، وبين الرب وبينه سبعون نورًا ما منها نور يدنو منه إلا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ، فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه، فإن كان من عملي أمرني به، وإن كان من عمل ميكائيل أمره به، وإن كان من عمل ملك الموت أمره به. قلت: يا جبريل على أي شيء أنت؟ قال: على الرياح والجنود. قلت: على أي شيء ميكائيل؟ قال: على النبات. قلت: على أي شيء ملك الموت؟ قال: على قبض الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة، وما ذاك الذي رأيت مني إلا خوفًا من قيام الساعة (١). واعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال في بعض خطبه: ثم فَتَق ما بين السموات العُلى فملأهن أطوارًا من ملائكة، فمنهم

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) (١/ ١٧٦) حديث رقم (١٥٧) من طريق ابن أبي ليلى، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس به. وفي إسناده: ابن أبي ليلى، وهو ضعيف.

سجود لا يركعون، وركوع لا ينتصبون، وصافُّون لايتزايلون، ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون، ولا سهو العقول، ولا فَتْرَة الأبدان، ولا غفلة النسيان، ومنهم أمناء على وحيه، وألسنة إلى رسله، ومختلفون بقضائه وأمره، ومنهم الحفظة لعباده، والسَّدَنة لأبواب جنانه، ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم، والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم، متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة، لا يتوهمون ربهم بالتصوير، ولا يُجْرون عليه صفات المَصْنوعين، ولا يَحُدونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر.

المسألة الخامسة: اختلفوا في أن المراد من قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ كل الملائكة أو بعضهم، فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع إبليس؛ لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضًا بعث الله إبليس في جند من الملائكة فقتلهم إبليس بعسكره حتى أخرجوهم من الأرض وألحقوهم بجزائر البحر، فقال تعالى لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين: إنه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص؛ لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل.

المسألة السادسة: (جاعل) من جَعل الذي له مفعولان، دخل على المبتدأ والخبر، وهما قوله: ﴿فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فكانا مفعولين ومعناه مُصيِّر في الأرض خليفة.

المسألة السابعة: الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب. وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي ﷺ أنه قال: دُحِيت الأرض من مكة، وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به، وهو في الأرض[1] التي قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ والأول أقرب إلى الظاهر.

المسألة الثامنة: الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ﴾ [الأعراف: ٦٩] فأما أن المراد بالخليفة من؟ ففيه قولان: أحدهما: أنه آدم عليه السلام، وقوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ المراد ذريته لا هو. والثاني: أنه ولد آدم، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم سماه خليفة، وذكروا فيه وجهين: الأول: بأنه تعالى لما نفى الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه، يروى ذلك عن ابن عباس. الثاني: إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه، وهو المروي عن ابن

---

(١) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (١/ ٤٤٨) حديث رقم (٥٩٩). وابن أبي حاتم في (تفسيره) (١/ ٨١) حديث رقم (٣١٥) كلاهما من طريق عطاء، عن ابن سابط به. وفي إسناده: إعضال، ابن سابط من صغار التابعين، وعطاء بن السائب مختلط، ورواية جرير بعد اختلاطه.

مسعود وابن عباس والسدي؛ وهذا الرأي متأكد بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦] أما الذين قالوا المراد ولد آدم، فقالوا: إنما سماهم خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضًا، وهو قول الحسن، ويؤكده قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥]. والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرئ خليقة بالقاف. فإن قيل: ما الفائدة في أن قال الله تعالى للملائكة: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة؟ والجواب من وجهين: الأول: أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال، فكانت المصلحة تقتضي إحاطتهم بذلك الجواب، فعرَّفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب. الوجه الثاني: أنه تعالى علم عباده المشاورة.

وأما قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ إلى آخر الآية.

ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب، ومن الحَشَوية من خالف في ذلك ولنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات؛ لأن المنهي عن الشيء مأمور بتركه. فإن قيل: ما الدليل على أن قوله: ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم. قلنا لأنه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، على ما بيناه في أصول الفقه.

والثاني: قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧] فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحي.

والثالث: أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمعصية، ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن.

الرابع: أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه. واحتج المخالف بوجوه: الأول: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم، ويدل على ذلك وجوه:

أحدها: أن قولهم: أتجعل فيها. هذا اعتراض على الله تعالى، وذلك من أعظم الذنوب.

وثانيها: أنهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة، والغيبة من كبائر الذنوب.

وثالثها: أنهم بعد أن طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وأنهم قالوا: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصافات: ١٦٥، ١٦٦] وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك، وهذا يشبه العُجْبَ والغيبة وهو من الذنوب المهلكة، قال عليه السلام. «ثَلاثٌ مُهْلِكَاتٌ» وَذَكَرَ فِيهَا إِعْجَابَ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ وقال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].

ورابعها: أن قولهم: لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار، فلولا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالعذر.

وخامسها: أن قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] يدل على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا.

وسادسها: أن قوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣٣] يدل على أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة، وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالمًا بكل المعلومات.

وسابعها: أن علمهم يفسدون ويسفكون الدماء، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطًا، والأول بعيد؛ لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لإعادة ذلك الكلام فائدة، فثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن، والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

وثامنها: روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس في محاربة الجن ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ ثم علموا غضب الله عليهم: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ وروي عن الجن وقتادة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا: ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقًا إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه، فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] في أني لا أخلق خلقًا إلا وأنتم أفضل منه، ففزع القوم عند ذلك إلى التوبة و ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ وفي بعض الروايات أنهم لما قالوا: أتجعل فيها، أرسل الله عليهم نارًا فأحرقتهم.

الشبهة الثانية: تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة، وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصي أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض، فأوحى الله تعالى إليهما إني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لعصيتماني، فقالا: يا رب لو ابتليتنا لم نفعل، فجربنا. فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بني آدم، فمكثا في الأرض، وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا إلى الأرض، فجعلت

الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلاً وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها، ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صَنَم، فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمرًا، فقالا: لا نشرب الخمر، ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها إلى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكما من نفسي حتى تفعلاها قالا: وما هي؟ قالت: تسجدان لهذا الصنم، فقالا: لا نشرك بالله!! ثم غلبت الشهوة عليهما، فقالا: نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم، فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعهما من السماء، فعرفا حينئذٍ أنه إنما أصابهما ذلك بسبب تعيير بني آدم. وفي رواية أخرى أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذي كانا به يعرجان إلى السماء، فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرفت هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلاً وبين عذاب الدنيا عاجلاً فاختارا عذاب الدنيا، فجعلهما ببابل منكوسين في بئر إلى يوم القيامة، وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان إليه، ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة، وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

الشبهة الثالثة: أن إبليس كان من الملائكة المقربين، ثم إنه عصى الله تعالى وكفر، وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة.

الشبهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَـٰٓئِكَةً﴾ [المدثر: ٣١] قالوا: فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لا يكونون إلا ممن يعذب، فيها كما قال: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩].

والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول: أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول: إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلاً عنه، فإن من اعتقد ذلك في الله فهو كافر، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله، بل المقصود من ذلك السؤال أمور:

أحدها: أن الإنسان إذا كان قاطعًا بحكمة غيره، ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلاً لا يقف على وجه الحكمة فيه، فيقول له: أتفعل هذا! كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلمه، ويقول إعطاء هذه النعم لمن يفسد من الأمور التي لا تهتدي العقول فيها إلى وجه الحكمة، فإذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه، فما أعظمَ حكمتك وأجلَّ علمك!! فالحاصل أن قوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وإحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء.

وثانيها: أن إيراد الإشكال طلبًا للجواب غير محذور، فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذي لا

يفعل السفه ألبتة، ونحن نرى في العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فإذا خلقت قومًا يفسدون ويقتلون، وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق، فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟! فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبًا للجواب، وهذا جواب المعتزلة قالوا: وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى، وكانوا على مذهب أهل العدل، قالوا: والذي يؤكد هذا الجواب وجهان: **أحدهما**: أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق. **والثاني**: أنهم قالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾؛ لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه. **وثالثها**: أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فالملائكة ذكروا تلك الشرور، فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء. **ورابعها**: أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى؛ فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه. **وخامسها**: أن قول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ مسألة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحًا، فكأنهم قالوا: يا إلهنا إجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: ١٥٥] والمعنى: لا تهلكنا، فقال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فبين ذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة؛ لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له. **وسادسها**: أنهم طلبوا الحكمة التي لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل. **وسابعها**: قال القفال: يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا: أتجعل فيها، أي: ستفعل ذلك، فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام، قال جرير:

أَلستُمْ خيرَ منْ رَكِبَ المَطايَا　　وأَندى العَالَمينَ بُطونَ راحِ

أي: أنتم كذلك. ولو كان استفهامًا لم يكن مدحًا، ثم قالت الملائكة: إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة، فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ كأنه قال والله أعلم: نعمَ ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحًا في حكمتي، فإني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم، وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم، فأعلم من بواطنهم أسرارًا خفية وحكمًا بالغة تقتضي خلقهم وإيجادهم.

أما الوجه الثاني: وهو أنهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة، فالجواب أن محل الإشكال في خلق بني آدم إقدامهم على الفساد والقتل، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض

لمحل الإشكال لا لغيره، فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم؛ لأن ذلك ليس محل الإشكال.

أما الوجه الثالث: وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العُجْب وتزكية النفس. فالجواب: أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقًا لقوله: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١] وأيضًا فيحتمل أن يكون قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ليس المراد مدح النفس، بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب، فإنا نسبح بحمدك ونعترف لك بالإلهية والحكمة، فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والإلهية. بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل.

أما الوجه الرابع: وهو أن قولهم: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢] يشبه الاعتذار فلا بدّ من سبق الذنب. قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارًا من ترك الأولى، فإن قيل: أليس أنه تعالى قال: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ﴾ [الأنبياء: ٢٧]؟ فهذا السؤال وجب أن يكون بإذن الله تعالى، وإذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص.

أما الوجه الخامس: وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء، إما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوه استنباطًا وظنًا، قلنا اختلف العلماء فيه، فمنهم من قال: إنهم ذكروا ذلك ظنًّا ثم ذكروا فيه وجهين:

الأول: وهو مروي عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض.

الثاني: أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخلاط الأربعة، فلا بّد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب. ومنهم من قال: إنهم قالوا ذلك على اليقين، وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة، ثم ذكروا فيه وجوهًا:

أحدها: أنه تعالى لما قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ قالوا: ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضًا، فعند ذلك قالوا: ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء!

وثانيها: أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء.

وثالثها: قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفًا شديدًا، فقالوا: ربنا لمن خلقت هذه النار؟ قال: لمن عصاني من خلقي، ولم يكن لله يومئذٍ خلق إلا الملائكة، ولم يكن في الأرض خلق ألبتة فلما قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ عرفوا أن المعصية تظهر منهم.

ورابعها: لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك.

وخامسها: إذا كان معنى الخليفة من يكون نائبًا لله تعالى في الحكم والقضاء، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الإخبار عن وجود الخليفة إخبارًا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق: والقول بأنه كان هذا الأخبار عن مجرد الظن؛ باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذبًا فيه، وذلك ينافي العصمة والطهارة.

أما الوجه السادس: هو الأخبار التي ذكروها فهي من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها.

أما الشبهة الثانية: وهي قصة هاروت وماروت، فالجواب عنها أن القصة التي ذكروها باطلة من وجوه: **أحدها:** أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لهما: لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم لعصيتماني، فقالا: لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيناك، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر، والحَشَوية سلموا أنهما كانا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين. **وثانيها:** في القصة أنهما خُيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، وذلك فاسد؛ بل كان الأولى أن يُخيَّرا بين التوبة وبين العذاب، والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ في إيذاء أنبيائه. **وثالثها:** في القصة أنهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما معاقبان على المعصية. **ورابعها:** أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما فجرت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبًا مضيئًا وعَظَّم قدره بحيث أقسم به، حيث قال: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ١٥ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ﴾ [التكوير: ١٥، ١٦]؟! فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها. وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى.

وأما الشبهة الثالثة: فستتكلم في بيان أن إبليس ما كان من الملائكة.

وأما الشبهة الرابعة: وهي قوله: ﴿وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗ﴾ [المدثر: ٣١] فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩] لا يدل أيضًا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية، بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله: ﴿وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗ﴾ يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لأمرها، والله أعلم.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر: إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم ألبتة على الشرور والفساد. وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء: إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه: **أحدها:** أن قولهم: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل. **وثانيها:** قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقُلۡ مِنۡهُمۡ إِنِّيٓ إِلَٰهٞ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجۡزِيهِ جَهَنَّمَۚ﴾ [الأنبياء: ٢٩] وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين، وقال أيضًا: ﴿لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] والمدح بترك الاستكبار إنما يجوز لو كان قادرًا على فعل الاستكبار. **وثالثها:** أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها؛ لأن الملجأ إلى

الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحًا بفعل ذلك الشيء، ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة، فقلت له: أليس أن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى، ومعنى كونه واجبًا عليه أنه لو تركه للزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمفضي إلى المحال محال، فيكون ذلك الترك محالاً من الله تعالى، وإذا كان الترك محالاً كان الفعل واجبًا، فيكون الله تعالى فاعلاً للثواب والعوض واجب وتركه محال مع أنه تعالى ممدوح على فعل ذلك، فثبت أن امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب.

المسألة الثالثة: الواو في ﴿وَنَحْنُ﴾ للحال كما تقول: أتحسن إلى فلان وأنا أحق بالإحسان؟ والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس، من سبح في الماء وقدس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد. واعلم أن التبعيد إن أريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح، وإن أريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن، فنقول: التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والأفعال، أما في الذات فأن لا تكون محلاً للإمكان فإن منع السوء وإمكانه هو العدم، ونفي الإمكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فأن يكون منزهًا عن الجهل فيكون محيطًا بكل المعلومات وقادرًا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغييرات، وأما في الأفعال فأن لا تكون أفعاله لجلب المنافع ودفع المضار، وأن لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيًا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليًا بالإعدام والإيجاد على كل الموجودات والمعدومات. وقال أهل التذكير: التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب.

أما الأول فجاء على وجوه: (أ) أنا المنزه عن النظير والشريك، هو الله الواحد القهار. (ب) أنا المدبر للسموات والأرض سبحان رب السموات والأرض. (ج) أنا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين. (د) أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون. (هـ) أنا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني. (و) أنا السلطان الذي كل شيء سوائي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء. (ز) أنا العالم بكل شيء، سبحان الله عما يصفون عالم الغيب. (ح) أنا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه أنى يكون له ولد. (ط) أنا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يشركون، عما يقولون، عما يصفون. أما التعجب فكذلك (أ) أنا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف، سبحان الذي سخر لنا هذا. (ب) أنا الذي خلقت العالم وكنت منزهًا عن التعب والنصب، سبحانه إذا قضى أمرًا. (ج) أنا الذي أعلم لا بتعليم المعلمين ولا بإرشاد المرشدين، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا. (د) أنا الذي أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس. ثم يقول: إن أردت رضوان الله فسبح، وسبحوه بكرة وأصيلاً. وإن أردت الفرج من البلاء فسبح لا إله أنت

سبحانك إني كنت من الظالمين، وإن أردت رضا الحق فسبح، ومن الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى، وإن أردت الخلاص من النار فسبح، سبحانك فقنا عذاب النار، أيها العبد واظب على تسبيحي، فسبحان الله فسبح وسبحوه فإن لم تفعل تسبيحي فالضرر عائد إليك؛ لأن لي من يسبحني، ومنهم حملة العرش ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ﴾ [فصلت: ٣٨]، ومنهم المقربون ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا﴾ [سبأ: ٤١]، ومنهم سائر الملائكة ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ﴾ [الفرقان: ١٨] ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وقال موسى: ﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والصحابة يسبحون في قوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١] والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] وكذا الحجر والمَدَر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الحديد: ١] ثم يقول: أيها العبد أنا الغني عن تسبيح هذه الأشياء، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح، فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعًا وذلك لا يليق بي ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧] لكني أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد في خدمتي أجعل كل العالم في خدمته.

والنكتة الأخرى: اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا أنا ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ [الصافات: ١٨٠] فإنك إذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٢] أقرضني ﴿وَأَقْرَضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨] وإن كنت أنا الغني حتى أرد الواحد عليك عشرة ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ﴾ [البقرة: ٢٤٥] كن معينًا لي وإن كنت غنيًا عن إعانتك ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفتح: ٤] وأيضًا فلا حاجة بي إلى العسكر ﴿وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ﴾ [محمد: ٤] لكنك إذا نصرتني نصرتك ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧] كن مواظبًا على ذكرى ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣] ولا حاجة بي إلى ذكرك لأن الكل يذكروني ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] لكنك إذا ذكرتني ذكرتك ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] اخدمني: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] لا لأني أحتاج إلى خدمتك؛ فإني أنا الملك ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٨٩]، ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥] ولكن انصرف إلى خدمتي هذه الأيام القليلة لتنال الراحات الكثيرة ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام: ٩١].

المسألة الرابعة: قوله: ﴿بِحَمْدِكَ﴾ قال صاحب (الكشاف): بحمدك في موضع الحال، أي: نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك، وأما المعنى ففيه وجهان: الأول: أنا إذا سبحناك فنحمدك سَبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحًا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني: أنا نسبحك بحمدك؛ فإنه لولا إنعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال

داود عليه السلام: يا رب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك، فأوحى الله تعالى إليه: (الآن قد شكرتني حيث عرفت أن كل ذلك مني) واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح، فروي أنا أبا ذر دخل بالغداة على رسول الله ﷺ أو بالعكس، فقال: يا رسول الله بأبي أنت وأمي، أي الكلام أحب إلى الله؟ قال: «**مَا اصْطَفَاه اللَّهُ لِمَلَائِكَتِهِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ**»(١) رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال: (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فَمَرَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ لَهُ: رَسُولُ اللَّهِ يُصَلِّي وَأَنْتَ جَالِسٌ لاَ تُصَلِّي! فَقَالَ لَهُ: امْضِ إِلَى عَمَلِكَ إِنْ كَانَ لَكَ عَمَلٌ، فَقَالَ: مَا أَظُنُّ إِلاَّ سَيَمُرُّ بِكَ مَنْ يُنْكِرُ عَلَيْكَ، فَمَرَّ عَلَيْهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: يَا فُلاَنُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ يُصَلِّي وَأَنْتَ جَالِسٌ! فَقَالَ لَهُ مِثْلَهَا فَوَثَبَ عَلَيْهِ فَضَرَبَهُ، وَقَالَ: هَذَا مِنْ عَمَلِي. ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَصَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ صِلاَتِهِ قَامَ إِلَيْهِ عُمَرُ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَرَرْتُ آنِفًا عَلَى فُلاَنٍ وَأَنْتَ تُصَلِّي وَهُوَ جَالِسٌ، فَقُلْتُ لَهُ: نَبِيُّ اللَّهِ يُصَلِّي وَأَنْتَ جَالِسٌ! فَقَالَ لِي: مُرَّ إِلَى عَمَلِكَ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «**هَلاَّ ضَرَبْتَ عُنُقَهُ**»، فَقَامَ عُمَرُ مُسْرِعًا لِيَلْحَقَهُ فَيَقْتُلَهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «**يَا عُمَرُ ارْجِعْ؛ فَإِنَّ غَضَبَكَ عِزٌّ وَرِضَاكَ حُكْمٌ إِنَّ لِلَّهِ في السموات مَلاَئِكَةً لَهُ غِنًى بِصَلاَتِهِمْ عَنْ صَلاَةِ فُلاَنٍ**»، فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا صَلاَتُهُمْ؟ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ سَأَلَكَ عُمَرُ عَنْ صَلاَةِ أَهْلِ السَّمَاءِ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلاَمَ وَأَخْبِرْهُ بِأَنَّ أَهْلَ سَمَاءِ الدُّنْيَا سُجُودٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يَقُولُونَ: سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ، وَأَهْلَ السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ قِيَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يَقُولُونَ: سُبْحَانَ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ، وَأَهْلَ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ رُكُوعٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يَقُولُونَ: سُبْحَانَ الْحَيِّ الَّذِي لاَ يَمُوتُ، فَهَذَا هُوَ تَسْبِيحُ الْمَلاَئِكَةِ)(٢).

القول الثاني: أن المراد بقوله: ﴿نُسَبِّحُ﴾ أي: نصلي والتسبيح هو الصلاة، وهو قول ابن عباس وابن مسعود.

المسألة الخامسة: التقديس التطهير، ومنه الأرض المقدسة، ثم اختلفوا على وجوه: **أحدها**: نطهرك، أي: نصفك بما يليق بك من العُلو والعزة. **وثانيها**: قول مجاهد نطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك. **وثالثها**: قول أبي مسلم نطهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك. **ورابعها**: نطهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى تصير مستغرقة في أنوار معرفتك. قالت

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٩٣/ ٢٧٣١). والترمذي في (سننه) (٥/ ٥٧٦) حديث رقم (٣٥٩٣) وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٧٦) حديث رقم (٢١٥٦٩) جميعًا من طريق عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (١/ ٤٧٢) حديث رقم (٦١٧)، وأبو نعيم في (الحلية) (٤/ ٢٧٧). وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٣٧/ ١٨٦). وأبو نعيم الأصبهاني في (تاريخ أصبهان) (١/ ٣٥٥) حديث رقم (٢٨٢)، وهذا إسناده مرسل من مراسيل سعيد بن جبير ويعقوب القمي، وشيخه جعفر بن أبي المغيرة قال الحافظ فيه كل منهما: صدوق يهم.

المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه: **أحدها**: قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم، فلو كانت أفعالاً لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء؛ إذ كل ذلك من فعل الله تعالى. **وثانيها**: لو كان الفساد والقتل فعلاً لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول: إني مالك أفعل ما أشاء. **وثالثها**: أن قوله: ﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يقتضي التبري من الفساد والقتل، لكن التبري من فعل نفسه محال. **ورابعها**: إذا كان لا فاحشة ولا قبح ولا جَور ولا ظلم ولا فساد إلا بصنعه وخلقه ومشيئته، فكيف يصح التنزيه والتقديس؟ **وخامسها**: أن قوله: ﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يدل على مذهب العدل؛ لأنه لو كان خالقًا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر، فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا. فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب. وسادسها: لو كان الفساد والقتل، من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريًا مجرى ألوانهم وأجسامهم، وكما لا يصح التعجب من هذه الأشياء فكذا من الفساد والقتل. والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعي والعلم، والله أعلم.

المسألة السادسة: إن قيل: قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ كيف يصلح أن يكون جوابًا عن السؤال الذي ذكروه؟ قلنا: قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوهًا: **أحدها**: أنه للتعجب، فيكون قوله: ﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ جوابًا له؛ من حيث إنه قال تعالى: لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل؛ فإني أعلم مع هذا بأن فيهم جمعًا من الصالحين والمتقين وأنتم لا تعلمون. **وثانيها**: أنه للغم، فيكون **الجواب**: لا تغتموا بسبب وجود المفسدين؛ فإني أعلم أيضًا أن فيهم جمعًا من المتقين، ومن أقسم عليَّ لأبره. **وثالثها**: أنه طلب الحكمة، فجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الإجمال دون التفصيل. بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم. **ورابعها**: أنه التماس لأن يتركهم في الأرض، **وجوابه**: إني أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا في السماء لا في الأرض. وفيه وجه خامس: وهو أنهم لما قالوا: ﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ قال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهو أن معكم إبليس وأن في قلبه حسدًا وكبرًا ونفاقًا. ووجه سادس: وهو أني أعلم ما لاتعلمون؛ فإنكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم أنفسكم فكأنكم أنتم بهذا الكلام في تسبيح أنفسكم لا في تسبيحي، ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] وبقوله: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي﴾ [الشعراء: ٨٢] وبقوله: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النمل: ١٩].

قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض، وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الإجمال بقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ

﴿أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ أراد تعالى أن يزيدهم بيانًا وأن يفصل لهم ذلك المجمل، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معلومًا لهم، وذلك بأن علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم، فيتأكد ذلك الجواب الإجمالي بهذا الجواب التفصيلي، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: قال الأشعري والجبائي والكعبي: اللغات كلها توقيفية، بمعنى أن الله تعالى خلق علمًا ضروريًا بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني. واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ والكلام على التمسك بهذه الآيه سؤالاً وجوابًا ذكرناه في أصول الفقه. وقال أبو هاشم: إنه لابد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لابدّ وأن يكون الوضع مسبوقًا بالاصطلاح بأمور:

أحدها: أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل، لا جائز أن يحصل للعاقل؛ لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفه الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال، ولا جائز أن يحصل لغير العاقل؛ لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد.

وثانيها: أنه تعالى خاطب الملائكة، وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم.

وثالثها: أن قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء. وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم.

ورابعها: أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلا بدّ وأن تعلم الملائكة كونه صادقًا في تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات، وإلا لم يحصل العلم بصدقه، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدمًا على ذلك التعليم.

والجواب عن الأول: لم لا يجوز أن يقال بخلق العلم الضروري بأن واضعًا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل. سلمنا أنه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستعباد في هذا المقام مستبعد. **وعن الثاني:** لم لا يجوز أن يقال: خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها. **وعن الثالث:** لا شك إن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم، فكفى ذلك في إضافة التعليم إلى الأسماء، **وعن الرابع:** ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية: من الناس من قال قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ أي: علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة، وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها، فصح أن يكون المراد من الأسماء الصفات، وإن كان من السمو فكذلك؛ لأن دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول، فكان الدليل أسمى في الحقيقة، فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة، بقي أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره، لوجوه:

أحدها: أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها، وحمل الكلام المذكور لإظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة، أولى من حمله على ما ليس كذلك.

وثانيها: أن التحدي إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة، فإن من كان عالمًا باللغة والفصاحة، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدي: ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة، أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدي: تكلم بلغتي، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات ألبتة: بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم، فإن حصل التعليم، حصل العلم به وإلا فلا، أما العلم بحقائق الأشياء، فالعقل متمكن من تحصيله فصحَّ وقوع التحدي فيه. القول الثاني: وهو المشهور، أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات، فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات، فغلب عليه ذلك اللسان، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات، فهذا هو السبب في تغير الألسنة في ولد آدم عليه السلام. قال أهل المعاني: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ لا بدّ فيه من إضمار، فيحتمل أن يكون المراد: وعلم آدم أسماء المسميات، ويحتمل أن يكون المراد: وعلم آدم مسميات الأسماء، قالوا: لكن الأول؛ أولى لقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣] ولم يقل أنبئوني بهؤلاء وأنبأهم بهم. فإن قيل: فلما علمه الله تعالى أنواع جميع المسميات، وكان في المسميات ما لا يكون عاقلاً، فلم قال: عرضهم ولم يقل: عرضها؟ قلنا: لأنه لما كان في جملتها الملائكة والإنس والجن وهم العقلاء، فغلَّب الأكمل؛ لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلَّبوا.

المسألة الثالثة: من الناس من تمسك بقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف؛ لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت،

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ .

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت، والأقرب أنه كان مبعوثًا إلى حواء ولا يبعد أيضًا أن يكون مبعوثًا إلى من توجه التحدي إليهم من الملائكة؛ لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الإرسال إلى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزًا، وإذا ثبت كونه معجزًا ثبت كونه رسولاً في ذلك الوقت. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة؛ لأن حصول العلم باللغة لمن عَلَّمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلِّمه الله ليس بناقض للعادة. وأيضًا فأما أن يقال: الملائكة علموا كون تلك الأسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك، فإن علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات، فحينئذٍ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة، وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الألفاظ اسمًا لكل واحد من تلك المسميات. واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين:

الأول: ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات، وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر، ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا، وأن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها، فعرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة، فعرفوا بهذا الطريق صدقه، إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزًا.

الثاني: لا يمتنع أن يقال إنه تعالى عَرَّفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الأسماء؛ ما استدلوا به على صدق آدم، فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرَفوا صدقه فيها فعرَفوا كونه معجزًا. سلَّمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الإرهاص وهما عندنا جائزان، وحينئذٍ يصير الكلام في هذه المسألة فرعًا على الكلام فيهما، واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبيًّا في ذلك الوقت بوجوه:

أحدها: أنه لو كان نبيًّا في ذلك الزمان، لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة، وذلك غير جائز، فوجب أن لا يكون نبيًّا في ذلك الزمان. أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق، وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، والإقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن، وكل ذلك على الأنبياء غير جائز، فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة.

وثانيها: لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثًا إلى أحد أو لا يكون، فإن كان مبعوثًا إلى أحد، فإما أن يكون مبعوثًا إلى الملائكة أو الإنس أو الجن والأول باطل؛ لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر، ولا يجوز جعل الأدون رسولاً إلى الأشرف؛ لأن

الرسول والأمة تَبْع، وجعل الأدون متبوع الأشرف خلاف الأصل. وأيضًا فالمرء إلى قبول القول ممن هو من جنسه أمكن، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] ولا جائز أن يكون مبعوثًا إلى البشر؛ لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] شافههما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة، ولا جائز أن يكون مبعوثًا إلى الجن؛ لأنه ما كان في السماء أحد من الجن، ولا جائز أيضًا أن يكون مبعوثًا إلى أحد؛ لأن المقصود من جعله رسولاً التبليغ فحيث لا مبلَّغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة، وهذا الوجه ليس في غاية القوة.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢] فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتباه بعد الزلة، فوجب أن يقال إنه قبل الزلة ما كان مُجتَبى، وإذا لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب أن لا يكون رسولاً؛ لأن الرسالة والاجتباء متلازمان؛ لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التشريفات، وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

المسألة الخامسة: ذكروا في قوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ وجوهًا: **أحدها:** معناه أعلموني أسماء هؤلاء إن علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الإعلام. **وثانيها:** معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقًّا وصدقًا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز؛ لأنه متى تمكن في أنفسهم العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم. **وثالثها:** إن كنتم صادقين في قولكم أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وأنتم تصلحون وتقومون به، وهو قول ابن عباس وابن مسعود. **ورابعها:** إن كنتم صادقين في قولكم أني لم أخلق خلقًا إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء.

المسألة السادسة: هذه الآية دالة على فضل العلم؛ فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه، فلو كان في الإمكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء. لا بالعلم. واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمنقول، أما الكتاب فوجوه: **الأول:** أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة، ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة، وذلك يدل على عِظَم شأن العلم. بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل: أنه قال: تفسر الحكمة في القرآن على أربعة أوجه: أحدها: مواعظ القرآن، قال في البقرة: ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [البقرة: ٢٣١] يعني: مواعظ القرآن، وفي النساء: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣] يعني المواعظ، ومثلها في آل عمران. وثانيها: الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]، وفي لقمان ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢] يعني: الفهم والعلم وفي الأنعام ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ﴾ [الأنعام: ٨٩] وثالثها: الحكمة بمعنى النبوة في النساء ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ

﴿ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ٥٤]يعني النبوة وفي ص ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [ص: ٢٠]يعني النبوة وفي البقرة ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ٢٥١]ورابعها: القرآن في النحل ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]وفي البقرة: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم. ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]وسمى الدنيا بأسرها قليلاً ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧]فما سماه قليلاً لا يمكننا أن ندرك كميته، فما ظنك بما سماه كثيرًا. ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهي القَدْر متناهي العدد متناهي المدة. والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته، ولا للسعادات الحاصلة منه، وذلك ينبهك على فضيلة العلم. **الثاني:**قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]وقد فرّق بين سبعة نفر في كتابه، فرق بين الخبيث والطيب فقال: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾ [المائدة: ١٠٠]يعني الحلال والحرام، وفرق بين الأعمى والبصير فقال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [الأنعام: ٥٠]، وفرق بين النور والظلمة فقال: ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾ [الرعد: ١٦]وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذًا من الفرق بين العالم والجاهل. **الثالث:**قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]والمراد من أولى الأمر العلماء في أصح الأقوال؛ لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس. ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقال: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]ثم إنه سبحانه وتعالى زاد في الإكرام فجعلهم في المرتبة الأولى في آيتين فقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وقال: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣]. **الرابع:** ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف. أولها: للمؤمنين من أهل بدر قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] إلى قوله: ﴿لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الأنفال: ٤]والثانية: للمجاهدين قال: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ﴾ [النساء: ٩٥]. والثالثة: للصالحين قال: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ﴾ [طه: ٧٥]. الرابعة: للعلماء. قال: ﴿وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات، وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات، وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات، ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات، فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس. **الخامس:**قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨] فإن الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب: أحدها: الإيمان ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] وثانيها: التوحيد

والشهادة ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨] وثالثها: البكاء ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾ [الإسراء: ١٠٩]. ورابعها: الخشوع ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ﴾ [الإسراء: ١٠٧] الآية. وخامسها: الخشية ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] أما الأخبار فوجوه: **أحدها:** روى ثابت عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عُتَقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى الْمُتَعَلِّمِينَ؛ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا مِنْ مُتَعَلِّم يختلف إِلَى بَابِ الْعَالِمِ إِلاَّ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ قَدَم عِبَادَةَ سَنَةٍ، وَبَنَى لَهُ بِكُلِّ قَدَم مَدِينَةً فِي الْجَنَّةِ، وَيَمْشِي عَلَى الأَرْضِ وَالأَرْضُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ وَيُمْسِي وَيُصْبِحُ مَغْفُورًا لَهُ وشَهِدَتِ الْمَلاَئِكَةُ لهُمْ بِأَنَّهُم مِنْ عُتَقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ»(١). **وثانيها:** عن أنس قال: قال عليه السلام: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِغَيْرِ اللَّهِ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيْهِ الْعِلْمُ فَيَكُونَ لِلَّهِ، وَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِلَّهِ فَهُوَ كَالصَّائِمِ نَهَارَهُ وَكَالْقَائِمِ لَيْلَهُ، وَإِنَّ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ يَتَعَلَّمُهُ الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَبُو قُبَيْسٍ ذَهَبًا فَيُنْفِقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»(٢). **وثالثها:** عن الحسن مرفوعًا: «مَنْ جَاءَهُ الْمَوْتُ وَهُوَ يَطْلُبُ الْعِلْمَ لِيُحْيِيَ بِهِ الإِسْلاَمَ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَنْبِياءِ دَرَجَةٌ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ»(٣). **ورابعها:** أبو موسى الأشعري مرفوعًا: «يَبْعَثُ اللَّهُ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يُمَيِّزُ الْعُلَمَاءَ فَيَقُولُ: يَا مَعْشَرَ الْعُلَمَاءِ إِنِّي لَمْ أَضَعْ نُورِي فِيكُمْ إِلاَّ لِعِلْمِي بِكُمْ، وَلَمْ أَضَعْ عِلْمِي فِيكُمْ لأُعَذِّبَكُمْ، انْطَلِقُوا فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»(٤). **وخامسها:** قال عليه السلام: «مُعَلِّمُ الْخَيْرِ إِذَا مَاتَ بَكَى عَلَيْهِ طَيْرُ السَّمَاءِ وَدَوَابُّ الأَرْضِ وَحِيتَانُ الْبُحُورِ»(٥). **وسادسها:** أبو هريرة مرفوعًا «مَنْ صَلَّى خَلْفَ عَالِمٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَكَأَنَّمَا صَلَّى خَلْفَ نَبِيٍّ مِنَ الأَنْبِيَاءِ»(٦).

---

(١) لم أجده.

(٢) لم أجده.

(٣) **إسناده ضعيف:** أخرجه الدارمي في كتاب (المقدمة)، باب (في فضل العلم والعالم) (١/ ٩٦) حديث رقم (٣٥٤). وأورده التبريزي في (مشكاة المصابيح) (١/ ٨٣) حديث رقم (٢٤٩). وقال الشيخ الألباني: هو ضعيف لإرساله. وأورده العجلوني في (كشف الخفاء) (٢/ ٣١٨) حديث رقم (٢٤٥٠).

(٤) ضعيف: أخرجه الطبراني في (الصغير) (١/ ٣٥٤) حديث رقم (٥٩١). وابن عساكر في (معجمة) (٢/ ١٣) حديث رقم (١٠٧٠). والخطيب البغدادي في (جامع بيان العلم وفضله) (١/ ٢٠٦) حديث رقم (١٩٠). وابن الجوزي في (الموضوعات) (١/ ٢٦٣) جميعًا من طريق طلحة بن زيد، عن موسى بن عبيدة، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ . . . فذكره. وقال ابن الجوزي: قال ابن عدي: هذا الحديث بهذا الإسناد باطل. قال أحمد بن حنبل: لا تحل عندي الرواية عن موسى بن عبيدة. قال ابن حبان: ولا يحل الاحتجاج بخبر طلحة بن زيد.

(٥) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (العلم)، باب (الحث على طلب العلم) (٣/ ١٥٧٦) حديث رقم (٣٦٤١). والترمذي في كتاب (العلم)، باب (في فضل الفقه على العبادة) (٥/ ٤٧) حديث رقم (٢٦٨٢)، قال أبو عيسى: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة، وليس عندي بمتصل. وابن ماجه في (المقدمة)، باب (فضل العلماء والحث على طلب العلم) (٢/ ٨١) حديث رقم (٢٢٣)، والدارمي في (المقدمة)، باب (فضل العلم والعالم) (١/ ١١٠) حديث رقم (٣٤٢). وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٩٦) جميعًا من طريق عاصم بن رجاء بن حيوة به.

(٦) أورده العجلوني في (كشف الخفاء) (٢/ ٣٣٧) حديث رقم (٢٥١٤) وقال: قال السخاوي: لم أقف عليه. وأورده ابن حجر في (الدراية) (١/ ١٦٨)، وقال: لم أجده.

وسابعها: ابن عمر مرفوعا «**فُضِّلَ الْعَالِمُ عَلَى الْعَابِدِ بِسَبْعِينَ دَرَجَةً بَيْنَ كُلِّ دَرَجَةٍ عَدْوُ الْفَرَسِ سَبْعِينَ عَامًا ؛ وَذَلِكَ أَنَّ الشَّيْطَانَ يَضَعُ الْبِدْعَةَ لِلنَّاسِ فَيُبْصِرُهَا الْعَالِمُ فَيُزِيلُهَا ، وَالْعَابِدُ يُقْبِلُ عَلَى عِبَادَتِهِ لاَ يَتَوَجَّهُ وَلاَ يَتَعَرَّفُ لَهَا**» (١).

وثامنها: الحسن مرفوعًا قال عليه السلام : «**رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى خُلَفَائِي !**» **فَقِيلَ مَنْ خُلَفَاؤُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟** قَالَ : «**الَّذِينَ يُحْيُونَ سُنَّتِي وَيُعَلِّمُونَهَا عِبَادَ اللَّهِ**» (٢).

وتاسعها: قال عليه السلام : «**مَنْ خَرَجَ يَطْلُبُ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ لِيَرُدَّ بِهِ بَاطِلاً إِلَى حَقٍّ أَوْ ضَلاَلاً إِلَى هُدًى كَانَ عَمَلُهُ كَعِبَادَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا**» (٣).

وعاشرها: قال عليه السلام لعلي حين بعثه إلى اليمن : «**لأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلاً وَاحِدًا خَيْرٌ لكَ مِمَّا تَطْلُعُ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أو تَغْرُبُ**» (٤).

الحادي عشر: ابن مسعود مرفوعًا : «**مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُحَدِّثَ بِهِ النَّاسَ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ أَعْطَاهُ أَجْرَ سَبْعِينَ نَبِيًّا**» (٥).

الثاني عشر: عامر الجهني مرفوعًا : «**يُؤْتَى بِمِدَادِ طَالِبِ الْعِلْمِ وَدَمِ الشَّهِيدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ يُفَضَّلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الآخَرِ**» وفي رواية فيرجَح مِداد العلماء (٦).

الثالث عشر: أبو واقد الليثي : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فإنه رجع

(١) **إسناده ضعيف جدًا** : أخرجه الديلمي في (مسند الفردوس) (٣/ ١٢٨) حديث رقم (٤٣٤٥). وابن طاهر المقدسي في (مذكرة الموضوعات) (١/ ٨٧) حديث رقم (٥٢٤) . وأورده المنذري في (الترغيب والترهيب) (١/ ١٦) حديث رقم (٦٥)، وقال الألباني : ضعيف جدًا .

(٢) **إسناده ضعيف** : أخرجه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) (١/ ١٩٧) حديث رقم (١٨١) من طريق أحمد بن عمرو ، حدثنا ابن أبي خيرة ، حدثنا عمرو بن كثير ، عن أبي العلاء ، عن الحسن به . وقال : وروي أيضًا بهذا الإسناد مثل لفظ مرسل الحسن سواء ، فيهم من يرويه عن سعيد عن أبي ذر مرفوعًا ، وهو مضطرب الإسناد جدًا . وفي (مختصر تاريخ دمشق) لابن عساكر (٦/ ٣٩٨) قال : حدثنا عن صالح بن علي النوفلي بسنده إلى الحسن به . وقال الحسن . هو ابن علي أو ابن يسار البصري فيكون مرسلاً كذا في تعليق العراقي على أخبار علوم الدين (١/ ١١) .

(٣) لم أجده .

(٤) (قلت) : هذا الحديث قاله النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب في غزوة خيبر ، حينما أعاطه الراية ، وهو حديث متفق عليه . أخرجه البخاري في (صحيحه) (٣/ ١٠٩٦) حديث رقم (٢٨٤٧) . ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٧٢/ ٢٤٠٦) كلاهما من طريق أبي حازم، عن سهل بن سعد به .

(٥) **موضوع** : أورده الفتني في (مذكرة الموضوعات) (١/ ١٨) ، وقال : فيه : الجارود بن يزيد كذاب ، أو غير ثقة ، أو ليس بشيء ، أو متروك . والشوكاني في (الفوائد المجموعة) (١/ ٢٨٤) ، وقال : في إسناده : متروك .

(٦) **إسناده ضعيف** : أخرجه الخطيب في (المتفق والمفترق) (٣/ ١١١) حديث رقم (١٠٨٢) . والقزوشي في (التدوين) (١/ ٤٩٠) كلاهما من طريق عمر بن أبي عمر العبدي ، حدثنا عبد الملك بن سلمة المصري ، عن عبد الله بن سعيد ، عن مشرح بن هاعان ، عن عقبة ، عن عامر به . وفي إسناده : مشرح بن هاعان ، قال الحافظ في (التقريب) : مقبول ، وقال في (التهذيب) (١٠/ ١٥٥) : يروي عن عقبة مناكير لا يتابع عليها ، فالصواب ترك ما انفرد به .

وفر، فَلَمَّا فَرَغَ عليه السلام من كلامه قال: «أَلاَ أُخْبِرُكُمْ عَنْ النَّفَرِ الثَّلاَثَةِ: أما الأول: فَأَوَى إِلَى اللَّهِ فَآوَاهُ اللَّهُ، وأما الثاني: فَاسْتَحْيَا مِنَ اللهِ فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ، وأما الثالث: فَأَعْرَضَ عَنِ اللهِ فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ» رواه مسلم(١)، وأما الآثار فمن وجوه (أ) العالم أرأف بالتلميذ من الأب والأم؛ لأن الآباء والأمهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتها، والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشدائدها (ب) قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم؟ قال: بلسان سؤول، وقلب عقول (ج) قال بعضهم: سل مسألة الحمقى، واحفظ حفظ الأكياس (د) مصعب بن الزبير قال لابنه: يا بني، تعلم العلم فإن كان لك مال كان العلم لك جمالاً، وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالاً (هـ) قال علي بن أبي طالب: لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل (و) قال بعض المحققين: العلماء ثلاثة: عالم بالله غير عالم بأمر الله، وعالم بأمر الله غير عالم بالله، وعالم بالله وبأمر الله. أما الأول: فهو عبد قد استولت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقًا بمشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا ما لا بدّ منه. الثاني: هو الذي يكون عالمًا بأمر الله وغير عالم بالله، وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله. أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، فهو تارة مع الله بالحب له، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة، فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله، وإذا خلا بربه مشتغلاً بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق، فهذا سبيل المرسلين والصديقين، وهذا هو المراد بقوله عليه السلام: «سَائِلِ الْعُلَمَاءَ، وَخَالِطِ الْحُكَمَاءَ، وَجَالِسِ الْكُبَرَاءَ» فالمراد من قوله عليه السلام: سائل العلماء أي: العلماء بأمر الله غير العالمين بالله، فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلى الله استفتاء منهم، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله، فأَمَر بمخالطتهم، وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم؛ لأن في تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة. ثم قال شقيق البَلْخي: لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات: أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذاكرًا باللسان دون القلب، وأن يكون خائفًا من الخلق دون الرب، وأن يستحي من الناس في الظاهر ولا يستحي من الله في السر، وأما العالم بالله فإنه يكون ذاكرًا خائفًا مستحييًا، أما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان، وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية، وأما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر، وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع

(١) أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب (الحِلَق والجلوس في المسجد) (١/ ١٨٠) حديث رقم (٤٦٢). ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧١٣/ ٢١٧٦)، كلاهما من طريق أبي مرة مولى عقيل بن أبي طالب، عن أبي واقد الليثي به.

ثلاثة أخرى، كونه جالسًا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكونه معلمًا للقسمين الأولين، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه وهو يستغني عنهما، ثم قال: مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره (ز) قال فتح الموصلي: أليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت؟ فكذا القلب إذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت (ح) قال شقيق البَلْخي: الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف: كافر محض، ومنافق محض، ومؤمن محض، وذلك لأني أفسر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول، فمن لا يصدقني فهو كافر محض، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض، ومن ندم على ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنًا محضًا. وقال أيضًا: ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى. وثلاثة من الضحك: النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة، والنوم في الصلاة، والنوم عند مجلس الذكر، والضحك خلف الجنازة، والضحك في المقابر، والضحك في مجلس الذكر (ط) قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ﴾ [الرعد: ١٧] السيل هٰهنا العلم، شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال: أحدها: كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء. والثاني: كما أن إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم، الثالث: كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم. والرابع: كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فإنه فرع الوعد والوعيد. الخامس: كما أن المطر نافع وضار، كذلك العلم نافع وضار: نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به (ي) كم من مذكِّر بالله ناس لله، وكم من مخوِّف بالله، جريء على الله، وكم من مقرِّب إلى الله بعيد عن الله، وكم من داع إلى الله فارٌّ من الله، وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله (يا) الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء: علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين. فجاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس: جاء بالحسد فركزه في جنب العلم، وجاء بالجور فركزه بجنب العدل، وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة، وجاء بالخيانة فركزها بجنب الأمانة، وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة (يب) فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة أشياء: أولها: لم يأمر أحدًا بشيء حتى عمله. والثاني: لم ينه أحدًا عن شيء حتى انتهى عنه، والثالث: كل من طلب منه شيئًا مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال. والرابع: كان يستغني بعلمه عن الناس. والخامس: كانت سريرته وعلانيته سواء. (يج) إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال: حب الفقر لقلة المؤنة، وحب الطاعة طلبًا للثواب، وحب الزهد في الدنيا طلبًا للفراغ، وحب الحكمة طلبًا لصلاح القلب، وحب الخَلْوة طلبًا لمناجاة الرب. (يد) اطلب خمسة في خمسة، الأول: اطلب

العز في التواضع لا في المال والعشيرة. والثاني: اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة. والثالث: اطلب الأمن في الجنة لا في الدنيا. والرابع: اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة. والخامس: اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية. (يه) قال ابن المبارك: ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قِبل الخَواص وهم خمسة: العلماء، والغزاة، والزهاد، والتجار، والولاة.

أما العلماء فهم ورثة الأنبياء، وأما الزهاد فعماد أهل الأرض، وأما الغزاة فجند الله في الأرض، وأما التجار فأمناء الله في أرضه، وأما الولاة فهم الرعاة، فإذا كان العالم للدين واضعًا وللمال رافعًا فبمن يقتدي الجاهل؟! وإذا كان الزاهد في الدنيا راغبًا فبمن يقتدي التائب؟! وإذا كان الغازي طامعًا مرائيًا فكيف يظفر بالعدو؟! وإذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الأمانة، وإذا كان الراعي ذئبًا فكيف تحصل الرعاية؟! (يو) قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: العلم أفضل من المال بسبعة أوجه: **أولها:** العلم ميراث الأنبياء، والمال ميراث الفراعنة. **الثاني:** العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص. **والثالث:** يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه. **والرابع:** إذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره. **والخامس:** المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل إلا للمؤمن. **والسادس:** جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال. **السابع:** العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه. (يز) قال الفقيه أبو الليث: إن من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئًا فله سبع كرامات: **أولها:** ينال فضل المتعلمين. **والثاني:** ما دام جالسًا عنده كان محبوسًا عن الذنوب. **والثالث:** إذا خرج من منزله طلبًا للعلم نزلت الرحمة عليه. **والرابع:** إذا جلس في حلقة العلم فإذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب. **والخامس:** ما دام يكون في الاستماع، تكتب له طاعة. **والسادس:** إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عزّ وجّل: «**أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لِأَجْلِي**». والسابع: يرى إعزاز المسلمين للعالم وإذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين (يح) قيل: من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك في الدرك الأول من النار، ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فإن رد عليه شيء من حقه غضب، فذاك في الدرك الثاني من النار، ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلاً، فذاك في الدرك الثالث من النار، ومن العلماء من كان معجبًا بنفسه إن وَعَظ عَنَّف وإن وُعِظ أنف فذاك في الدرك الرابع من النار. ومن العلماء من ينصِّب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار، ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار. (يط) قال الفقيه أبو الليث: من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء. من جلس مع الأغنياء

زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها، ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر، ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة، ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع (يي) إن الله علم سبعة نفر سبعة أشياء. (أ) علم آدم الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ (ب) علم الخضر الفراسة ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا﴾ [الكهف: ٦٥] (ج) وعلم يوسف علم التعبير ﴿رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ﴾ [يوسف: ١٠١] (د) علم داود صنعة الدرع ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ﴾ [الأنبياء: ٨٠] (هـ) علم سليمان منطق الطير ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ﴾ [النمل: ١٦] (و) علم عيسى عليه السلام علم التوراة والإنجيل ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨] (ز) وعلم محمدًا ﷺ الشرع والتوحيد ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ﴾ [النساء: ١١٣]، ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] فعلم آدم كان سببًا له في حصول السجدة والتحية، وعلم الخضر كان سببًا لأن وجد تلميذًا مثل موسى ويوشَع عليهما السلام، وعلم يوسف كان سببًا لوجدان الأهل والمملكة، وعلم داود كان سببًا لوجدان الرياسة والدرجة، وعلم سليمان كان سببًا لوجدان بلقيس والغلبة، وعلم عيسى كان سببًا لزوال التهمة عن أمه وعلم محمد ﷺ كان سببًا لوجود الشفاعة، ثم نقول: من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة، فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة؟ بل يجد تحية الرب ﴿سَلَٰمٞ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ﴾ [يس: ٥٨]. والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى، فيا أمة الحبيب، بعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد ﷺ؟ ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [النساء: ٦٩]، ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا، فمن كان عالمًا بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات؟ ﴿وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [يونس: ٢٥]، وأيضًا فإن يوسف عليه السلام ذكر مِنَّة الله على نفسه حيث قال: ﴿وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ﴾ [يوسف: ١٠١]. فأنت يا عالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه، فأي نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسرًا لكلامه وسميًّا لنفسه ووارثًا لنبيه وداعيًا لخلقه وواعظًا لعباده وسراجًا لأهل بلاده وقائدًا للخلق إلى جنته وثوابه وزاجرًا لهم عن ناره وعقابه، كما جاء في الحديث: العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة. (كا) المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه: **أحدها:** أن يقول: إن الله أمرني بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها إلا بالعلم. **الثانية:** أن يقول: نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على اجتنابها إلا بالعلم. **الثالثة:** أنه تعالى أوجب عليَّ شكر نعمه ولا أقدر عليه إلا بالعلم. **والرابعة:** أمرني بإنصاف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم إلا بالعلم. **والخامسة:** أن الله أمرني بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه إلا بالعلم. **والسادسة:** أن الله أمرني بالعداوة مع

الشيطان ولا أقدر عليها إلا بالعلم. (كب) طريق الجنة في أيدي أربعة: العالم والزاهد والعابد والمجاهد، فالزاهد إذا كان صادقًا في دعواه يرزقه الله الأمن، والعابد إذا كان صادقًا في دعواه يرزقه الله الخوف، والمجاهد إذا كان صادقًا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد، والعالم إذا كان صادقًا في دعواه يرزقه الله الحكمة. (كج) اطلب أربعة من أربعة: من الموضع السلامة، ومن الصاحب الكرامة، ومن المال الفراغة، ومن العلم المنفعة، فإذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه، وإذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه، وإذا لم تجد من مالك الفراغة فالمَدَر خير منه، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه. (كد) لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء: لا يتم الدين إلا بالتقوى، ولا يتم القول إلا بالفعل، ولا تتم المروءة إلا بالتواضع، ولا يتم العلم إلا بالعمل، فالدين بلا تقوى على الخطر، والقول بلا فعل كالهدر، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر. (كه) قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصاري: قوام الدنيا بأربعة: بعالم يعمل بعلمه، وجاهل لا يستنكف من تعلمه، وغني لا يبخل بماله، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه، فإذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه، وإذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة. (كو) قال الخليل: الرجال أربعة رجل يدري ويدري أنه يدري فهو عالم فاتبعوه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فهو نائم فأيقظوه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فهو مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه. (كز) أربعة لا ينبغي للشريف أن يأنف منها وإن كان أميرًا: قيامه من مجلسه لأبيه، وخدمته لضيفه، وخدمته للعالم الذي يتعلم منه، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه. (كح) إذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات، وإذا صار العالم آكلاً للشبهات صار العامي آكلاً للحرام، وإذا صار العالم آكلاً للحرام صار العامي كافرًا، يعني إذا استحلوا.

أما الوجوه العقلية فأمور: أحدها: أن الأمور على أربعة أقسام: قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة، وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل، وقسم يرضاه العقل والشهوة معًا، وقسم لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة. أما الأول: فهو الأمراض والمكاره في الدنيا، وأما الثاني: فهو المعاصي أجمع، وأما الثالث: فهو العلم، وأما الرابع: فهو الجهل؛ فينزل العلم من الجهل منزلةَ الجنةِ من النار، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل، وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم، فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة، ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة، فكل من اختار العلم يقال له: تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة، ومن اكتفى بالجهل يقال له: تعودت النار فادخل النار. والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة في إدراك المحبوب وكمال الألم في البعد عن المحبوب، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءًا من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع،

فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبعده، فلا جرم كان ذلك مؤلمًا. والإحراق بالنار إنما كان أشد إيلامًا من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تبعيد جزء معين عن جزء معين، أما النار فإنها تغوص في جميع الأجزاء، فاقتضت تبعيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض، فلما كانت التفريقات في الإحراق أشد كان الألم هناك أصعب، أما اللذة فهي عبارة عن إدراك المحبوب، فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم لموافقة للبدن، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك المرئيات، فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها، فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب، والألم عبارة عن إدراك المكروه، وإذا عرفت هذا فنقول: كلما كان الإدراك أغوص وأشد والمدرِك أشرف وأكمل، والمدرَك أنقى وأبقى، وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل.

ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن، ولا شك أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف على ما سيجيء بيانه في تفسير قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأيُّ معلوم أشرف من ذلك! فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذاته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه، ومما يدل على ما قلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به، وإن جهلها نَكَسَ رأسه حياء من ذلك، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء.

واعلم أن ههنا وجوهًا أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا.

الوجه الأول: أن أول ما نزل قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ - ٥] فقيل فيه إنه لا بدّ من رعاية التناسب بين الآيات، فأي مناسبة بين قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ وبين قوله: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾؟ فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الإنسان وهو كونه علقة مع أنها أخس الأشياء وآخر حاله وهي صيرورته عالمًا وهو أجل المراتب؛ كأنه تعالى قال: كنت أنت في أول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف. وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب إذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى.

الثاني: أنه قال: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة، فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالأكرمية لأنه أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره وإلا لما كانت إفادته أشرف

من إفادة غيره .

الثالث: قوله سبحانه : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم .

أحدها: دلالتها على أمم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ، ومن كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى : ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨]، ويدل عليه أيضًا قوله تعالى : ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦] ويدل عليه أيضًا قوله تعالى : «وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لاَ أَجْمَعُ عَلَى عَبْدِي خَوْفَيْنِ وَلاَ أَجْمَعُ لَهُ أَمْنَيْنِ فَإِذا أَمِنَنِي فِي الدُّنْيَا أَخَفْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَإِذَا خَافَنِي فِي الدُّنْيَا أَمَّنْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتَي هذه الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالمًا بالشيء استحال أن يكون خائفًا منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفي في الخوف ، بل لا بدّ له من العلم بأمور ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ؛ لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالمًا ؛ لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرقته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكيمًا ؛ فإن المسخَّر عند السلطان عالم بكون السلطان قادرًا على منعه عالمًا بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف ؛ أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته ؛ صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه ، فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلا إذا علم بكونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات ، قادرًا على كل المقدورات ، غير راضٍ بالمنكرات والمحرمات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله . وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة . وذلك لأنه إذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشيء يكون مشتملاً على منفعة ومضرة ، فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الإيمان سببًا لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركًا للمحظور فاعلاً للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة .

وثانيها: أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة (إنما) للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله : ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية ينافي كونها لغيرهم ، فدل مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء . واعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ،

وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية، وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم.

وثالثها: قرئ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ برفع الأول ونصب الثاني، ومعنى هذه القراءة: أنه تعالى لو جازت الخشية عليه؛ لما خشي العلماء؛ لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز. وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأي مبالاة به وأي التفات إليه، ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[طه: ١١٤]. وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه؛ حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره. وقال قتادة: لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾[الكهف: ٦٦].

الخامس: كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾[ص: ٣٥]، ثم إنه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل: ١٦] فافتخر بكونه عالمًا بمنطق الطير. فإذا حسُن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن، ولأنه قدم ذلك على قوله: ﴿وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ وأيضًا فإنه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم أولاً وقال: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ﴾[الأنبياء: ٧٨] إلى قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[الأنبياء: ٧٩] ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا، فدل على أن العلم أشرف.

السادس: قال بعضهم: الهدهد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾[النمل: ٢٢]. فلولا أن العلم أشرف الأشياء وإلا فمن أين للهدهد أن يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام! ولذلك يرى الرجل الساقط إذا تعلم العلم صار نافذ القول عند السلاطين، وما ذاك إلا ببركة العلم.

السابع: قال عليه الصلاة والسلام: «تَفَكُّرُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتين سَنَةٍ» وفي التفضيل وجهان: أحدها: أن التفكر يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى، والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله. والثاني: أن التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح، والقلب أشرف من الجوارح، فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾[طه: ١٤] جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة، فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره.

الثامن: قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[النساء: ١١٣] فسمى العلم عظيمًا وسمي الحكمة خيرًا كثيرًا، فالحكمة هي العلم. وقال أيضًا: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[الرحمن: ١، ٢] فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم، فدل على أنه أفضل من غيره.

التاسع: أن سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم. أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام (عظم الحكمة فإني لا أجعل الحكمة في قلب عبد إلا وأردت أن أغفر له، فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بها كرامتي في الدنيا والآخرة). وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى: (يا داود قل لأحبار بني إسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء، فإن لم تجدوا فيهم تقيًّا فحادثوا العلماء فإن لم تجدوا عالمًا فحادثوا العقلاء؛ فإن التُقَى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في أحد من خلقي وأنا أريد إهلاكه). وأقول: إنما قدم الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالأمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد، وهذا السر أيضًا، قدم العالم على العاقل؛ لأن العالم لا بدّ وأن يكون عاقلاً، أما العاقل فقد لا يكون عالمًا فالعقل كالبذر والعلم كالشجرة والتقوى كالثمر. وأما الإنجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه: (ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فإن العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم وإن لم يرفعكم لم يضعكم وإن لم يغنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم، ولا تقولوا: نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا أن نعلم فنعمل) والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه، إن الله تعالى يقول يوم القيامة: (يا معاشر العلماء ما ظنكم بربكم؟ يقولون: ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا، فيقول: فإني قد فعلت، إني قد استودعتكم حكمتي لا لشر أردته بكم، بل لخير أردته بكم، فادخلوا في صالح عبادي إلى جنتي برحمتي). وقال مقاتل بن سليمان: وجدت في الإنجيل أن الله تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام: يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم؛ لأني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب، وكفضل الآخرة على الدنيا، وكفضلي على كل شيء، أما الأخبار: (أ) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء «**إِنِّي لَمْ أَضَعْ عِلْمِي فِيكُمْ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُعَذِّبَكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنْكُمْ**»(١). (ب) قال أبو هريرة وابن عباس: خطبنا رسول الله ﷺ خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال: «**مَنْ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَتَوَاضَعَ فِي الْعِلْمِ وَعَلَّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ يُرِيدُ مَا عِنْدَ اللَّهِ. لَمْ يَكُنْ فِي الْجَنَّةِ أَفْضَلُ ثَوَابًا مِنْهُ وَلاَ أَعْظَمُ**

---

(١) رواه السيوطي في (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) (١/ ٢٠٢) من طريق حفص بن عمرو بن دينار الأبلي، حدثني سعيد بن راشد السماك، حدثني عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن عمر به.

مَنْزِلَةً، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةٌ وَلاَ دَرَجَةٌ رَفِيعَةٌ نَفِيسَةٌ إِلاَّ كَانَ لَهُ فِيهَا أَوْفَرُ النَّصِيبِ وَأَشْرَفُ الْمَنَازِلِ»[١]. (ج) ابن عمر مرفوعًا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد، جِلالُها السندس والإستبرق، ثم ينادي منادى الرحمن: أين من حمل إلى أمة محمد علمًا يريد به وجه الله: اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة. (د) عن عيسى ابن مريم عليهما السلام: أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء، يرضون من الله باليسير من الرزق، ويرضى الله منهم باليسير من العمل، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله[٢]. (هـ) قال عليه السلام **«مَنِ اغْبَرَّتْ قَدَمَاهُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ حَرَّمَ اللَّهُ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ، وَاسْتَغْفَرَ لَهُ مَلَكَاهُ، وَإِنْ مَاتَ فِي طَلَبِهِ مَاتَ شَهِيدًا، وَكَانَ قَبْرُهُ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَيُوَسَّعُ لَهُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ بَصَرِهِ، وَيُنَوَّرُ عَلَى جِيرَانِهِ أَرْبَعِينَ قَبْرًا عَنْ يَمِينِهِ، وَأَرْبَعِينَ قَبْرًا عَنْ يَسَارِهِ، وَأَرْبَعِينَ عَنْ خَلْفِهِ، وَأَرْبَعِينَ أَمَامَهُ، وَنَوْمُ الْعَالِمِ عِبَادَةٌ، وَمُذَاكَرَتُهُ تَسْبِيحٌ، وَنَفَسُهُ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ قَطْرَةٍ نَزَلَتْ مِنْ عَيْنَيْهِ تُطْفِئُ بَحْرًا مِنْ جَهَنَّمَ فَمَنْ أَهَانَ الْعَالِمَ فقد أَهَانَ الْعِلْمَ، ومَن أهانَ العِلمَ فَقَد أهانَ النبيَّ، ومَن أهانَ النبيَّ فقد أهانَ جبريلَ، ومَن أهانَ جِبرياَ فَقَد أهانَ الله، ومن أهانَ اللَّهَ أَهَانَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»**[٣]. (و) قال عليه الصلاة والسلام: **«ألا أخبِرُكم بأجوَدِ الأجْواد؟»**، قالوا: نعم يا رسول الله، قال: **«الله تعالى أجْودُ الأجوادِ، وأنا أجْوَدُ وَلدِ آدَمَ، وأجودُهُم مِن بَعدي رَجُلٌ عالِمٌ ينشُرُ عِلمَه فيُبعَثُ يومَ القيامَةِ أمَّةً وَحدَه ورَجُلٌ جاهَدَ في سَبيلِ اللَّهِ حَتَّى يُقْتَلَ»**[٤] (ز) عن أبي هريرة مرفوعًا: **«مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا، نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الآخِرَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى فِي عَوْنِ الْعَبْدِ، مَا دامَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغي بهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي مَسجدِ**

---

(١) **موضوع**: أخرجه الحارث في (مسنده) (١/ ٣٠٩) من طريق داود بن المحبر به، وقال: هذا حديث موضوع، فإن داود بن المحبر كذاب، حديث مرة بن عبد ربه، عن أبي عائشة السعدي، عن زيد بن عمر بن عبد العزيز، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة. . . فذكره ضمن خطبة طويلة. قال منها الحارث فعفونا (باب في خطبة قد كذبها داود بن المحبر على رسول الله ﷺ).

(٢) **منكر**: (قلت): بل هذا الحديث جاء عند أبي نعيم في الحلية (٩/ ٢٧٩) قال: حدثنا الحسين بن عبد الله بن سعيد، ثنا القاضي حمزة بن الحسن، ثنا الأشناني، ثنا أحمد بن علي الخراز قال: سمعت أحمد بن أبي الحواري يقول: سمعت أبا سليمان الداراني يقول: حدثني شيخ بساحل دمشق يقال له: علقمة بن يزيد بن سويد الأزدي، حدثني أبي، عن جدي سويد بن الحارث قال: وفدت على رسول الله ﷺ سابع سبعة من قومي، وفيه: فقال النبي ﷺ علماء: «حكماء كادوا من صدقهم أن يكونوا أنبياء» وقال الألباني في (السلسلة الضعيفة) (٦/ ١١٥) حديث رقم (٢٦١٤): منكر.

(٣) ذكره السيوطي في الحاوي (٣/ ٥٧) ولم أجد له إسنادًا.

(٤) ذكره الأيشيمي في (المستطرف) (١/ ٤٩). وكذلك الزمخشري في (ربيع الأبرار) (١/ ٣١٥)، ولم يذكر له إسنادًا إلا أنهما قالا: عن أنس عنه عليه السلام. . . فذكره.

مِنْ مَساجِدِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلاَّ نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْ بهم الْمَلائِكَةُ وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ» رواه مسلم في الصحيح[١] . (ح) قال عليه الصلاة والسلام: «يَشْفَعُ يَوْمَ القِيامَةِ ثلاثةٌ: الأنْبِيَاءُ ثُمَّ العلماءُ ثُمَّ الشُّهداءُ»[٢] . قال الراوي: فأعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة. (ط) معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام: «تَعَلَّمُوا العِلمَ فإنَّ تَعَلُّمَهُ للَّهِ خَشْيَةٌ، وطَلَبُهُ عِبادةٌ، ومُذاكَرتُه تَسْبِيحٌ، والبَحْثُ عنه جِهادٌ، وتَعْلِيمُه صَدَقَةٌ، وبَذْلُه لأهْلِهِ قُرْبَةٌ»[٣] لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سبل الجنة، والأنيس من الوحشة، والصاحب في الوحدة، والمُحدِّث في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والدين عند الاختلاف، يرفع الله به أقوامًا فيجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم، وأئمة في الخير يقتفى بآثارهم، ويقتدى بأفعالهم، ويُنتهَى إلى آرائهم، ترغب الملائكة في خِلقتهم، وبأجنحتها تمسحهم، وفي صَلاتها تستغفر لهم؛ حتى كل رطب ويابس، وحيتان البحر وهوامه، وسباع البر وأنعامه، والسماء ونجومها؛ لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلمة، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ بالبعيد منازل الأحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة، والتفكر فيه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يطاع الله ويعبد، وبه يمجد ويوحد، وبه توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال والحرام. (ي) أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ بِالخَيرِ»[٤] . (يا) قال عليه الصلاة والسلام: «إذا سألتمُ الحوائِجَ فاسألوها الناس» قيل: يا

(١) صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٠٧٤/ ٢٦٩٩). والترمذي في (سننه) (٤/ ٣٤) حديث رقم (١٤٢٥). وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٥٢) حديث رقم (٧٤٢٠) جميعًا من طريق أبي صالح، عن أبي هريرة به.

(٢) موضوع: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٣٥٢) حديث رقم (٤٣١٣). والخطيب في (تاريخ بغداد) (١١/ ١٧٧) حديث رقم (٥٨٨٨) من طريق عيسى بن أحمد بن محمد أبو موسى النحاسي، حدثنا أبو عبد الله بن أبي الأحوص الكوفي، حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا عنبسة بن عبد الرحمن، عن علاء بن أبي مسلم، عن أبان بن عثمان، عن أبيه عثمان به. وأخرجه الآجرى في (الشريعة) (٢/ ٣٩٩) حديث رقم (٨٠٧) من طريق أحمد بن عبد الله بن يونس به. وأيضا للآجري في (أخلاق العلماء) (١/ ٣١) حديث رقم (٢٩). والعقيلي في (الضعفاء في الكبير) (٧/ ٣) حديث رقم (١٥٥٤). والخلال في (المجالس العشرة) (١/ ٧) حديث رقم (٦). والخطيب في (جامع بيان العلم وفضله) (١/ ١٣٧) حديث رقم (١٢٦) جميعًا من طريق عنبسة بن عبد الرحمن، عن علامة بن مسلم، عن أبان بن عثمان، عن أبيه عثمان به. وفي إسناده: علامة بن مسلم مجهول، وعنبسة بن عبد الرحمن بن عنبسة متروك، رماه أبو حاتم بالوضوع، كذا قاله الحافظ في (التقريب). وأورده الألباني في (الضعيفة) (١٩٧٨)، وقال: موضوع.

(٣) موضوع: أخرجه الخطيب في (جامع بيان العلم وفضله) (١/ ٢٣٦) حديث رقم (٢٢٠) من طريق هاشم بن مخلد قال: سمعت أبا عصمة نوح بن أبي مريم يحدث عن رجاء بن حيوة، عن معاذ بن جبل به. وفي إسناده: نوح بن أبي مريم، قال الحافظ: كذبوه في الحديث. وقال ابن المبارك: كان يضع. وقال العراقي في (تجريح الأحياء) (١/ ٥٨): ليس له إسناد قوي. وقال الألباني في تخريجه (للترغيب والترهيب) (١/ ١٣) حديث رقم (٤٧) قال: موضوع.

(٤) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب (الوصية)، باب (ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته) (٣/ ١٤/ ١٢٥٥)=

رسول الله، ومن الناس؟ قال: «أَهْلُ القُرآنِ» قيل: ثم من؟ قال: «أهلُ العِلْم» قيل: ثم من؟ قال: «الصِّباحُ الوُجُوهِ» (١). قال الراوي: والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه (يب) قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أمرَ بالمَعْروف ونَهَى عنِ المُنكَرِ فهوَ خَليفَةُ اللَّهِ في أرْضِهِ وَخَليفَةُ كِتابِهِ وخَلِيفَةُ رَسولِهِ، والدُّنيا سم اللَّهِ القتال لعبادِهِ فَخُذوا مِنها بِقَدْر السُّمِّ في الأدوِيَةِ لَعَلَّكُم تَنجَوْنَ» قال الراوي: والعلماء داخلون فيه؛ لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه، وهذا حلال فخذوه. (يج) في الخبر: العالم نبي لم يوح إليه (يد) قال عليه الصلاة والسلام: «كُنْ عالِمًا، أو مُتَعَلِّمًا، أو مُسْتَمِعًا، أو مُحِبًا، ولا تكنِ الخامِسَ فَتَهْلِكَ» (٢). قال الراوي: وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام «النَّاسُ رَجُلان عالِمٌ ومُتَعَلِّم وسائِرُ النّاسِ هَمَجٌ لا خَيْرَ فِيْهِم» (٣) إن المستمع والمحب بمنزلة المتعلم. وما أحسن قول بعض الأعراب لولده: كن سبعًا خالسًا أو ذئبًا خانسًا أو كلبًا حارسًا، وإياك وأن تكون إنسانًا ناقصًا. (يه) قال عليه الصلاة والسلام: «مَنِ اتكَأَ على يَدِهِ عالم كَتَبَ اللهُ لَه بكلِّ خُطْوَة عِتْقَ رَقَبَةٍ ومَنْ قَبَّل رَأسَ عالِمْ كَتَبَ اللَّهُ له

=من طريق إسماعيل بن جعفر به. وأبو داود في كتاب (الوصايا)، باب (في الصدقة عن الميت) (٣/ ١١٧) حديث رقم (٢٨٨٠) من طريق سليمان بن بلال به، والنسائي في كتاب (الوصايا)، باب (فضل الصدقة عن الميت) (٦/ ٥٦١) حديث رقم (٣٦٥٣) من طريق إسماعيل بن جعفر به. والترمذي في كتاب (الأحكام)، باب (في الوقف) (٣/ ٦٦) حديث رقم (١٣٧٦)، من طريق إسماعيل بن جعفر به، والدارمي في كتاب (المقدمة)، باب (البلاغ عن رسول الله ﷺ وتعليم السنن) (١/ ١٣٢) حديث رقم (٥٥٩)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٣٧١) من طريق ابن جعفر به. كلاهما (سليمان، إسماعيل) عن العلاء بن عبد الرحمن به.

(١) **ضعيف**: أوردة الألباني في (الضعيفة) (٦/ ٣٢٤) حديث رقم (٢٨٢٣) وقال: ضعيف.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الطبراني في (الصغير) (٢/ ٦٣) حديث رقم (٧٨٦) قال: حدثنا محمد بن الحسين الأنماطي حدثنا عبيد بن جناد حدثنا عطاء بن مسلم الخفاف حدثنا مسعر عن خال الحذاء به. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٢/ ٢٦٥) حديث رقم (١٧٠٩) من طريق عبيد بن جناد به. والبزار في مسنده (٩/ ٩٤) حديث رقم (٣٦٢٦)، والطجاوي في مشكل الآثار حديث رقم (٥٣٤٣)، كلاهما من طريق عطاء بن مسلم الخفافز به. وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٧/ ٢٣٧)، من طريق عبيد بن خالد حدثنا عطاء بن سلمة حدثنا خالد الحذاء به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ١٢٢) وقال: رواه الطبراني في الثلاثة والبزار ورجاله موثقون، وأورده الألباني في (ضعيف الجامع) (٢٩٠٦)، وقال: موضوع. وقلت: بل ضعيف لأنه ليس فيه كذابا، فيه عطاء بن مسلم ترجم الحلبي الخفاف أبو مخلد ترجم له البخاري في (التاريخ) (٦/ ٤٧٦)، وقال: يقال أيضا عطاء بن مسلم القاضي الصنعاني ولا أعرفه وقال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٦/ ٣٣٦) ليس بقوي وقال الذهبي في (ميزان الاعتدال) (٥/ ٩٦) وقال أبو حاتم: لا يثبت وقال أبو زرعة: كان يهم وقال أبو داود: ضعيف والطحاوي في (مشكل الآثار) (١٣/ ٣٢٩) حديث رقم (٥٣٤٣) من طريق عطاء بن مسلم الجفاف حدثنا مسعر بن كدام عن خالد الحذاء عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه به.

(٣) موضوع: أخرجه الطبراني في (الكبير) (١٠/ ٢٠١) حديث رقم (١٠٤٨٣) وأبو نعيم في (حليه الأولياء) (١/ ٣٧٦) كلاهما من طريق الربيع بن بدر عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله رفعه به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٣٢٧) حديث رقم (٤٩١) وقال: رواه الطبراني في الأوسط والكبير وفي سند الأوسط نهشل بن سعيد وفي الآخر الربيع بن بدر وهما كذابان.

بِكُلِّ شَعْرَة حَسَنَةٍ»(١) . (يو) قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة : «بَكتِ السَّمَوات السَّبعُ ومَنْ فِيهِنَّ ومَن عَليهِنَّ والأَرَضُونَ السَّبعُ ومَن فِيهِنَّ ومَنْ عَليهِنَّ لعَزِيزٍ ذَلَّ وغَنِي افتَقَرَ وَعالِمٍ يَلْعبُ به الجُهّالُ»(٢) . (يز) وقال عليه السلام : «حَمَلَةُ القرآنِ عُرَفاءُ أهلِ الجَنَّة والشُّهداءُ قُوَّادُ أَهْلِ الجَنَّةِ والأنبِياءُ سادَةُ أهلِ الجَنَّة»(٣) . (يح) وقال عليه السلام : «العُلَماء مَفاتِيحُ الجَنَّة وخُلَفاء الأنبِياءِ»(٤) . قال الراوي : الإنسان لا يكون مفتاحًا، إنما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان . والدليل عليه أن من رأى في النوم أن بيده مفاتيح الجنة فإنه يؤتى علمًا في الدين . (يط) وقال عليه الصلاة والسلام : «إن لِلَّه تَعالَى في كُلِّ يَوم وليلَةٍ ألفُ رَحْمَةٍ على جميع خَلْقِه الغافِلِينَ والبالِغينَ وغَير البالِغِينَ ، فَتِسْعِمائَةٌ وتِسْعَةٌ وتِسْعُونَ رَحْمَةً للعُلَماءِ وطالِبي العِلْمِ والمِسْلِمِين ، والرَّحْمَةُ الواحِدَةُ لسائِرِ الناسِ»(٥) . (ك) وقال عليه الصلاة والسلام : «قلت : يا جبريلُ أيُّ الأعمالِ أفْضَلُ لأمتَّي؟ قال : العِلْمُ ، قلت : ثم أيُّ؟ قال : النظَرُ إلى العالِمِ ، قلت : ثم أيُّ؟ قال : زيارَة العالم» ، ثم قال : «ومَن كَسَبَ العِلْمَ لِلَّه وأراد به صَلاحَ نَفسِه وصَلاحَ المُسَلِمِينَ ، ولم يُرِدْ به عَرَضًا مِنَ الدنيا ، فأنا كَفِيلُه بالجَنَّةِ»(٦) (كا) وقال عليه الصلاة والسلام : «عَشَرَة تُستَجابُ لَهمُ الدَّعْوَةُ :

---

(١) **إسناده ضعيف جدًا** : أخرجه الصيرفي في (الطيوريات) (٢/ ٨٣) حديث رقم (١٥٤) من طريق محمد بن الصلت العتماني عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس به . في إسناده جويبر بن سعيد ضعيف جدًا وشيخه الضحاك بن مزاحم لم يسمع من ابن عباس فهو مع ضعفه منقطع .

(٢) **ضعيف جدًا** : رواه السيوطي في (اللآليء المصنوعة) (١/ ١٩٣) من طريق محمد بن عمر بن سليم حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن سعيد القاري الرازي حدثنا أبي حدثنا أبو الأزهر الخطيب بن عفان حدثنا إسماعيل بن عليه عن أيوب عن الحسن عن أبي هريرة به وقال : قلت في سنده جماعة لم أقف لهم علي ترجمة لا في الميزان ولا في اللسان ولا في غيرها بعد التتبع الشديد ثم هو من رواية الحسن عن أبي هريرة ولم يسمع منه علي الصحيح .

(٣) **موضوع** : أخرجه أبو الشيخ في (أخبار أصبهان) (٩/ ٤٥٦) حديث رقم (١٩٣٠) من طريق مسلم بن سعيد حدثنا مجاشع بن عمرو حدثنا الليث بن سعد عن الزهري عن أبي مسلم عن أبي هريرة به . وابن الجوزي في (الموضوعات) (١/ ٢٥٤) وقال : هذا حديث موضوع علي رسول الله ﷺ قال أبو حاتم بن حبان مجاشع يضع الحديث علي الثقاة لا يحله ذكره إلا بالقدح منه قال أبو الفتح الأزدي : هو كذاب .

(٤) أخرجه أبو طاهر السلفي في (معجم السفر) (١/ ٩٤) حديث رقم (٢٦٤) من طريق أحمد بن العباس العددي الطبري حدثنا إسماعيل بن سعيد الكيساني حدثنا بكر بن خراش عن خالد بن عبد الله الواسطي عن زيد بن علي عن أبيه عن جده . . . الحديث . والقزويني في (التدوين) (١/ ٢١٠) من طريق عبد الرحمن بن أبي حماد عن خالد الواسطي به .

(٥) **قلت** : هذا الحديث مخالف لما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة فضلا عن أننا لم تغير علة في كتب السنة عند الرازي والنيسابوري في تفسيرها من غير إسناد أو احالة إلي كتب معتمدة من السنة والحديث الذي في الصحيحين هو : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ثم إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعا وتسعين رحمة وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر بكل الذي ثم الله من الرحمن لم ييأس من الجنة ولو يعلم المؤمن بكل الذي ثم الله من العذاب لم يأمن من النار واللفظ للبخاري أخرجه البخاري في (صحيحه) (٥/ ٢٣٧٤) حديث رقم (٦١٠٤) ، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٠٨/ ٢٧٥٢) .

(٦) لم أعثر عليه في كتب السنن والآثار والصحاح وغيرها .

العالِمَ والمُتعَلِّمُ، وصاحِبُ حُسْنِ الخُلُق، والمَرْيضُ، واليَتيمُ، والغازِي، والحاجُّ، والناصِحُ للمُسْلِمين، والوَلَدُ المُطِيعُ لأبَوَيْه، والمَرْأةُ المُطِيعَةُ لزَوْجِها»[(١)]. (كب) سئل النبي ﷺ ما العلم؟ فقال: «دليلُ العَمَلِ» قيل: فما العقل؟ قال: «قائِدُ الخُيْرِ»، قيل: فما الهوى؟ قال: «مَرْكَبُ المَعاصِي»؛ قيل: فما المال؟ قال: «رداءُ المُتكَبِّرينَ»، قيل: فما الدنيا؟ قال: «سُوقُ الآخِرَة»[(٢)]. (كج) أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدِّث إنسانًا فأوحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه إلا ساعة، وكان هذا وقت العصر، فأخبره الرسول بذلك، فاضطرب الرجل وقال: يا رسول الله دلني على أوفق عمل لي في هذه الساعة، قال: «اشْتَغِلْ بالتَّعُّلمِ» فاشتغل بالتعلم، وقبض قبل المغرب[(٣)].

قال الراوي: فلو كان شيء أفضل من العلم، لأمره النبي ﷺ به في ذلك الوقت. (كد) قال عليه الصلاة والسلام: «النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى إلاَّ الْعَالِمُونَ» والخبر مشهور[(٤)]. (كه) عن أنس قال عليه الصلاة والسلام: «سَبْعَةٌ للعَبْدِ تَجْرِي بعدُ مَوْتِه: مَن عَلَّم عِلْمًا أو أجْرَى نَهرًا أو حَفَرَ بِئرًا أو بَنَى مَسْجِدًا أوْ وَرَّثَ مُصْحَفًا أو تَرَكَ وَلَدًا صالِحًا يَدْعُو لَه بالخَيْرِ أو صَدَقَةً تَجْرِي له بَعْدَ مَوْتِهِ»[(٥)] فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات؛ لأنه روحاني والروحاني أبقى من الجسمانيات. (كو) قال عليه الصلاة والسلام: «لا تُجالِسُوا العُلَماء إلا إذا دَعَوْكم مِن خَمْسٍ إلى خَمْسٍ: مِنَ الشَّكِّ إلى اليَقِينِ ومِنَ الكِبْرِ إلى التَّواضُع ومِنَ العَدَاوَةِ إلى النَّصِيحَةِ ومِنَ الرِّياء إلى الإخلاص ومِنَ الرَّغْبَةِ إلى الزُّهْدِ» (كز) أوصى النبي ﷺ إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: «يا عليُّ، احفظِ التَّوحِيد؛ فإنَّهُ رَأسُ مالِي، والزَم العَمَلَ؛ فإنه حِرْفَتي، وأقِم الصَّلَاةَ؛ فإنها قُرَّةُ عَيْنِي، واذكُرِ الرَّبَ؛ فإنه بَصيرَةُ فؤادِي، واستَعْمِلِ العِلْمَ فإنَّه مِيْراثي»[(٦)]. (كح) أبو كبشة الأنصاري قال: ضرب لنا رسول الله ﷺ مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علمًا وآتاه مالاً فهو يعمل بعلمه في ماله، ورجل آتاه الله علمًا ولم يؤته مالاً فيقول: لو أن الله تعالى آتاني

---

(١) لم أجده.

(٢) (قلت) هذا الكلام ليس من كلام النبي ﷺ بل هو من كلام مأثور كما جاء في الاقناع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي (١/ ١٠٩) قال: وقال يحيى بن معاذ... فذكره مختصرا وجاء أيضا في (التذكرة الحمدونية) لابن حمدون (١/ ١٨٨). ان هذا من كلام سقراط وقيل أنه من كلام الحسن البصري في الزهد (ص٩٣) والله أعلم.

(٣) لم أجده.

(٤) **موضوع**: أخرجه الصفاني في (موضوعاته) (١/ ٢)، وقال: وهذا الحديث مفتري ومحلوان والصواب في الاعراب: إلا العالميين والعامليين والمخلصين. والشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) (١/ ٢٥٧) حديث رقم (١٢٣) وقال: قال الصفاني: موضوع، وأورده الألباني في (الضعيفة) (١/ ١٧٤) وقال: موضوع.

(٥) لم أجده إلا عند الزمخشري في (ربيع الابرار) (١/ ٢٤) وقال: أنس عنه عليه الصلاة والسلام... فذكره. وليس له إسناد يذكر والله أعلم.

(٦) لم أجده.

مثل ما أوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علمًا فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل، ورجل لم يؤته الله علمًا ولم يؤته مالاً فيقول: لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء[(١)].

الآثار (أ) كميل بن زياد قال: أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه بيدي فأخرجني إلى الجبانة، فلما أصحر تنفس الصعداء، ثم قال: يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق. يا كميل العلم خير من المال، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال، والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو بالإنفاق، وصنيع المال يزول بزواله، يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الإنسان الطاعة في حياته، وجميل الأحدوثة بعد وفاته، والعلم حاكم، والمال محكوم عليه. (ب) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تِهامَة فإذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء؛ فإن الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء. (ج) عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطي العلم والملك معًا. (د) سليمان لم يحتج إلى الهدهد إلا لعلمه؛ لما روي عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس: لأن الأرض كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها، فقال نافع: فكيف بأوقاتِ الفخُّ يغطي له بأصبُع من تراب فلا يراه بل يقع فيه، فقال ابن عباس: إذا جاء القدر عمي البصر. (هـ) قال أبو سعيد الخدري: تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها، وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين. (و) قال ابن عباس لولده يا بني عليك بالأدب فإنه دليل على المروءة، وأنس في الوحشة، وصاحب في الغربة، وقرين في الحضر، وصدر في المجلس، ووسيلة عند انقضاء الوسائل، وغنى عند العُدْم، ورفعة للخسيس، وكمال للشريف، وجلالة للملك. (ز) عن الحسن البصري: صرير قَلم العلماء تسبيح، وكتابة العلم والنظر فيه عبادة، وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء، وإذا قَطَر منها على الأرض تلألأ نوره، وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الأنبياء عليهم السلام. (ح) في كتاب (كليلة ودمنة): أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة: العالم والسلطان والإخوان، فإن من

---

(١) **صحيح**: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١٤١٣) حديث رقم (٤٢٢٨) وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٣٠٤) حديث رقم (١٨١٨٧) وابن المبارك في (الزهد) (١/ ٣٥٤) حديث رقم (٩٩٩) جميعا من طريق الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن أبي كبشة الأنماري به.

استخف بالعالم أهلك دينه، ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالإخوان أهلك مروءته. (ط) قال سقراط: من فضيلة العلم أنك لا تقدر على أن يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك في سائر الأشياء، بل تخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك. (ي) قيل لبعض الحكماء: لا تنظر، فأغمض عينيه، فقيل: لا تسمع، فسَدَّ أذنيه، فقيل: لا تتكلم، فوضع يده على فيه، فقيل له: لا تعلم فقال: لا أقدر عليه. (يا) إذا كان السارق عالمًا لا تقطع يده؛ لأنه يقول: كان المال وديعة لي، وكذا الشارب يقول: حسبته خَلًّا وكذا الزاني يقول: تزوجتها فإنه لا يحدُّ. (يب) قال بعضهم: أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة؛ فإن نفسًا تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تُصلَح للنبات. قال الشاعر [(١)]:

وَفِي الجَهلِ قَبلَ المَوتِ مَوتٌ لِأَهلِهِ ... وَأَجسامُهُم قَبلَ القُبورِ قُبورُ
وَإِنَّ اِمرَءًا لَم يُحيَ بِالعِلمِ مَيِّتٌ ... وَلَيسَ لَهُ حَتّى النُشورِ نُشورُ

وأما النكت فمن وجوه: (أ) المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها، وعند الشهوة يرجى زوالها، انظر إلى زلة آدم، فإنه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غَيِّه أبدًا؛ لأن ذلك كان بسبب الجهل. (ب) إن يوسف عليه السلام لما صار ملكًا احتاج إلى وزيد، فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل: إن ربك يقول: لا تختر إلا فلانًا، فرآه يوسف في أسوإ الأحوال، فقال لجبريل: إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله؟! فقال جبريل: إن ربك عَيَّنه لذلك؛ لأنه كان ذَبَّ عنك حيث قال: ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٢٧]. والنكتة أن الذي ذَبَّ عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في مملكته، فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الإحسان والتحسين. (ج) أراد واحد خدمة ملك: فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي، فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال: اترك التعلم فقد صرت أهلاً لخدمتي فقال: كنت أهلاً لخدمتك، حين لم ترني أهلاً لخدمتك وحين رأيتني أهلاً لخدمتك رأيت نفسي أهلاً لخدمة الله تعالى، وذلك أني كنت أظن أن الباب بابك لجهلي، والآن علمت أن الباب باب الرب. (د) تحصيل العلم إنما يصعب عليك لفرطِ حبك للدنيا؛ لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب، ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ؛ لأن السويداء تصغير السواد، ثم إذا وضعت على سواد عينك جزءًا من الدنيا لا ترى شيئًا، فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا، كيف ترى بقلبك شيئًا؟ (هـ) قال حكيم: القلب ميت وحياته بالعالم، والعلم ميت وحياته بالطلب، والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة، فإذا قوي بالمدارسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة، وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل، فإذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكًا أبديًا لا آخر له. (و) ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ

---

(١) هذا لبيتان منسوبان للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَـٰكِنَكُمۡ﴾ [النمل: ١٨] إلى قوله: ﴿وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٥] كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن إلا بسبب أنها علمت مسألة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ كأنها قالت: إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فإنما يصدر ذلك منه على سبيل السهو؛ لأنه لا يعلم حالكم، فقوله تعالى: ﴿وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ إشارة إلى تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية، فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحقت الرياسة التامة، فمن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين. (ز) الكلب إذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرًا، والنكتة أن العلم هناك انضم إلى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرًا، فههنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة، إلا أنهما تلوثتا بأقذار المعصية، ثم انضم إليهما العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه أن يقلب النَّجس طاهرًا ههنا والمردود مقبولاً. (ح) القلب رئيس الأعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة، فإن العَظم أقوى منه، ولا للعَظْم فإن الفخذ أعظم منه، ولا للحدة فإن الظُّفر أحد منه، وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات.

أما الحكايات: (أ) حكي أن هارون الرشيد كان معه فقهاء، وكان فيهم أبو يوسف فأتي برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيته مالاً بالليل، فأقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده. فقال أبو يوسف: لا قطع عليه، قالوا: لم؟ قال: لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بدّ من الاعتراف بالسرقة، فصدقه الكل في قوله، ثم قالوا للآخذ أسرقتها؟ قال: نعم، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة، فقال أبو يوسف: لاقطع؛ لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه بإقراره بالأخذ فإذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الإقرار يسقط الضمان عن نفسه، فلا يسمع إقراره فتعجب الكل من ذلك. (ب) عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلاً بالحديد فقال له الحجاج: أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال: بلى، فقال: الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لأقطعنك عضوًا عضوًا! فقال: آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال: فتعجبت من جرأته بقوله: (يا حجاج) فقال له: ولا تأتني بهذه الآية ﴿نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ﴾ [آل عمران: ٦١] فقال: آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله: ﴿وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَـٰنَ﴾ [الأنعام: ٨٤] إلى قوله: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [الأنعام: ٨٥] فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح؟ قال: فأطرق مليًا ثم رفع رأسه فقال: كأني لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله، حلوا وَثاقَه وأعطوه من المال كذا. (ج) يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاءوا إلى أبي حنيفة ليناظروه في القراءة خلف الإمام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم: لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لأناظره، فأشاروا إلى واحد، فقال: هذا أعلمكم؟

قالوا: نعم، قال: والمناظرة معه كالمناظرة معكم؟ قالوا: نعم، قال: والإلزام عليه كالإلزام عليكم؟ قالوا: نعم، قال: وإن ناظرته وألزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة؟ قالوا: نعم، قال: كيف؟ قالوا: لأنا رضينا به إمامًا فكان قوله قولاً لنا قال: أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الإمام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالإلزام. (د) هجا الفرزدق واحدًا فقال:

لقد ضاعَ شِعْري على بابِكُمْ كما ضاعَ درٌّ على خالِصَةْ

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب، وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة المَرْوانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق، فأمر سليمان بإشخاص الفرزدق على أفظع الوجوه مكبلاً مقيدًا، فلما حضر - وما كان به من الرمق إلا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة - فقال له سليمان بن عبد الملك: أنت القائل:

لقد ضاعَ شِعْري على بابِكُمْ كما ضاعَ درٌّ على خالِصَةْ

فقال ما قلته هكذا، وإنما غَيَّره عليَّ من أراد بي مكروهًا، وإنما قلت - وخالصة من وراء الستر تسمع:

لقد ضاءَ شِعْري على بابِكُمْ كما ضاءَ درٌّ على خالِصَة

فسري عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي - وهي زيادة على ألف ألف درهم - فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمئة ألف ورده على خالصة. (هـ) دعا المنصور أبا حنيفة يومًا فقال الربيع - وهو يعاديه: يا أمير المؤمنين هذا - يعني أبا حنيفة - يخالف جدك حيث يقول: الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف؟ قال: إنهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور، وقال: إياك يا ربيع وأبا حنيفة! فلما خرج فقال الربيع: يا أبا حنيفة، سعيت في دمي! فقال أبو حنيفة: كنت البادي وأنا المدافع. ويحكى أن مسلمًا قتل ذميًا عمدًا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى أبي يوسف فقالت: إياك وأن تقتل المسلم، وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلمين، فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجيء بأولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد: أحكم بقتله، فقال: يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير أني لست أقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية، فلم يقدروا عليه فبطل دمه. (ز) دخل الغضبان على الحجاج بعدما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك، فقال له: ما جواب السلام عليك؟ فقال: وعليك السلام ثم فطن الحجاج، وقال: قاتلك الله يا غضبان، أخذت لنفسك أمانا بردي عليك، أما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه. فانظر

إلى فائدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى، وتعسا للجهل ومن في أوديته تردى. (ح) بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر:

وَمِنَّا سُوَيْدٌ وَالبَطِينُ وَقَعْنَبٌ وَمِنَّا أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ شَبِيبُ [1]

فأمر به فأدخل عليه، فقال: أنت القائل: ومنا أمير المؤمنين شبيب؟ فقال: إنما قلت ومنا أميرَ المؤمنين شبيب، بنصب الراء فناديتك واستغثت بك، فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه، وهو أنه حول الضمة فتحة. (ط) قال أبو مسلم: صاحب الدولة لسليمان بن كثير: بلغني أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى، فقلت: اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه، فقال: نعم قلته، ولكن في كَرْم كذا لما نظرت إلى الحِصْرِم فاستحسن قوله، وعفا عنه. (ي) قال رجل لأبي حنيفة: إني حلفتُ لا أكلم امرأتي حتى تكلمني، وحلفتْ بصدَقةِ ما تَملِكُ أن لا تكلمني أو أكلمَها، فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان: من كلم صاحبه حنث، فقال أبو حنيفة: اذهب وكلمها ولا حنث عليكما. فذهب إلى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة؛ فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مُغْضَبًا، وقال: تبيح الفروج؟!! فقال أبو حنيفة: وما ذاك؟ قال سفيان: أعيدوا على أبي حنيفة السؤال، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى، فقال: من أين قلت؟ قال: لما شافَهَته باليمين بعدما حَلفَ كانت مُكَلِّمَة فسقطتْ يمينُه، وإن كلمها فلا حِنْث عليه ولا عليها؛ لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما، قال سفيان: إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل. (يا) دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثًا أن لا يُعلِمَ أحدًا، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة، فقال: أحضر لي إمام مسجدك وأهل مَحَلتك فأحضرهم إياه، فقال لهم أبو حنيفة: هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه؟ قالوا: نعم، قال: فاجمعوا كلًا منهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدًا واحدًا، وقولوا: أهذا لصك؟ فإن كان ليس بلصه قال: لا، وإن كان لصه فليسكت، وإذا سكت فاقبضوا عليه، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة، فرد الله عليه جميع ما سُرِق منه. (يب) كان في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة، فقال يومًا لأبي حنيفة: إني أريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها، إلا أنهم قد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي، فقال: احتَل واقترض وادخل عليها، فإن الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر؛ ثم قال له: بعد الدخول أظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد، وأنك تسافر بأهلك معك، فأظهر الرجل ذلك، فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاؤا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه، فقال لهم أبو

---

(١) هذا البيت ضمن قصيدة من البحر الطويل لعتبان بن أصيلة هو: عتبان بن شراحيل بن شريك بن عبد الله بن الحصين الشيباني شاعر من الخوارج وأصيلة أو (وصيلة) هي أمه وهي من بن محلم وهو من شراة الجزيرة، وقد عده الجاحظ من شعراء الخوارج ذكره صاحب كتاب شعر الخوارج.

حنيفة: له ذلك، فقالوا: وكيف الطريق إلى دفع ذلك؟ فقال أبو حنيفة: الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه، فأجابوه إليه؛ فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج، فقال الزوج: فأنا أريد منهم شيئًا آخر فوق ذلك، فقال أبو حنيفة: أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل: الله الله!! لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئًا ورضي بذلك القدر، فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين. (يج) عن الليث بن سعد قال: قال رجل لأبي حنيفة؛ لي ابن ليس بمحمود السيرة؛ أشتري له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها، فقال له أبو حنيفة: اذهب به معك إلى سوق النخاسين، فإذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فإن طلقها عادت إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجز عتقه إياها، قال الليث: فوالله ما أعجبني جوابه كما أعجبني سرعة جوابه. (يد) سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهارًا في رمضان، فلم يعرف أحد وجه الجواب، فقال أبو حنيفة: يسافر مع امرأته فيطؤها نهارًا في رمضان. (يه) جاء رجل إلى الحجاج فقال: سُرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحجاج: من تتهم؟ فقال: لا أتهم أحدًا، قال: لعلك أتيت من قبل أهلك؟ قال: سبحان الله امرأتي خير من ذلك، قال الحجاج لعطاره: اعمل لي طيبًا ذكيًا ليس له نظير، فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال: ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه: اقعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب، وقال: من وُجد منه ريح هذا الطيب فخذوه، فإذا رجل له وفرة. فأخذوه، فقال الحجاج: من أين لك هذا الدُّهن؟ قال: اشتريته، قال: اصدقني وإلا قتلتك، فصدقه فدعا الشيخ وقال: هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدبها، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل وردها إلى صاحبها. (يو) قال الرشيد يومًا لأبي يوسف: عند جعفر بن عيسى جارية هي أحب الناس إليّ، وقد عرف ذلك، وقد حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق، وهو الآن يطلب حل يمينه. فقال: يهب النصف ويبيع النصف ولايحنث. (يز) قال محمد بن الحسن: كنت نائمًا ذات ليلة، فإذا أنا بالباب يدق ويقرع، فقلت: انظروا من ذاك؟ فقالوا: رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت إليه، فلما دخلت عليه قال: دعوتك في مسألة: إن أم محمد يعني زبيدة قلت لها: أنا الإمام العدل، والإمام العدل في الجنة، فقالت لي: إنك ظالم عاصٍ فقد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرُمَت عليك، فقلت له: يا أمير المؤمنين إذا وقعت في معصية، هل تخاف الله في تلك الحالة أو بعدها؟ فقال: إي والله أخاف خوفًا شديدًا، فقلت: أنا أشهد أن لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[الرحمن: ٤٦] فلاطفني وأمرني بالانصراف فلما رجعت إلى داري رأيت البِدَر متبادرة إلي. (يح) يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله، فخاف أبو يوسف على نفسه، فلبس إزاره ومشى خائفًا إلى دار الخليفة، فلما دخل عليه سلم فرد عليه

الجواب وأدناه، فعند ذلك هدأ روعه، قال الرشيد: إن حليًا لنا فُقِد من الدار، فاتهمت فيه جارية من جواري الدار الخاصة، فحلفت لتصدقيني أو لأقتلنك وقد ندمتُ فاطلب لي وجهًا؛ فقال أبو يوسف: فأذن لي في الدخول عليها فأذن له، فرأى جارية كأنها فلقة قمر؛ فأخلى المجلس ثم قال لها: أمعك الحلي؟ فقالت: لا والله، فقال لها: احفظي ما أقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي عنه إذا دعاك الخليفة وقال لك: أسرقت الحلي فقولي: نعم، فإذا قال لك: فهاتها، فقولي: ما سرقتها، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر بإحضار الجارية فحضرت، فقال للخليفة: سلها عن الحلي، فقال لها الخليفة: أسرقت الحلي؟ قالت: نعم، قال لها: فهاتها، قالت: لم أسرقها والله، قال أبو يوسف: قد صدقت يا أمير المؤمنين في الإقرار أو الإنكار وخرجت من اليمين، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يُحملَ إلى دار أبي يوسف مائة ألف درهم، فقالوا: إن الخُزانَ غُيَّب فلو أخرنا ذلك إلى الغد، فقال: إن القاضي أعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته إلى الغد، فأمر حتى حمل عشر بِدَر مع أبي يوسف إلى منزله. (يط) قال بشر المريسي للشافعي: كيف تدعي انعقاد الإجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشيء الواحد؟ وكانت هذه المناظرة عند الرشيد، فقال الشافعي: هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس؟ فأقر به خوفًا وانقطع. (ك) أعرابي قصد الحسين بن علي رضي الله عنهما، فسلم عليه وسأله حاجة وقال: سمعت جدك يقول: إذا سألتم حاجة فاسألوها من أحد أربعة: إما عربي شريف، أو مولى كريم، أو حامل القرآن، أو صاحب وجه صبيح، فأما العرب فشرفت بجدك، وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم، وأما القرآن ففي بيوتكم نزل، وأما الوجه الصبيح فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا أردتم أن تنظروا إليّ فانظروا إلى الحسن والحسين[1]، فقال الحسين: ما حاجتك؟ فكتبها على الأرض، فقال الحسين سمعت أبي عليًّا يقول قيمة كل امرىء ما يحسنه، وسمعت جدي يقول: المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل، إن أحسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وإن أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندي، وإن أجبت عن الثلاث فلك كل ما عندي، وقد حمل إليّ صرة مختومة من العراق، فقال: سل ولا حول ولا قوة إلا بالله، فقال: أي الأعمال أفضل؟ قال الأعرابي: الإيمان بالله، قال: فما نجاة العبد من الهلكة؟ قال: الثقة بالله، قال: فما يزين المرء؟ قال: علم معه حلم، قال: فإن أخطأه ذلك؟ قال: فمال معه كرم، قال: فإن أخطأه ذلك؟ قال: ففقر معه صبر، قال: فإن أخطأه ذلك؟ قال: فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه، فضحك الحسين ورمى بالصرة إليه.

(١) لم أجده هكذا، وأخرجه الطبراني في (الكبير) (٣/ ٢٤) حديث رقم (٢٥٤٥) من طريق الحسن بن قيس عن هارون بن المغيرة عن عمرو بن أبي قيس عن يزيد بن أبي مريم عن البهي قال: تذكرنا شبه النبي ﷺ فقال أن اردتم أن تنظروا إلى شبه النبي ﷺ فانظروا إلى الحسن بن علي رضي الله عنه ا. هـ وهو حسن موقوف.

أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم فنقول: اعلم أن كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة، ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك، ولو قيل للرجل الجاهل: يا عالم فإنه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك. وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته. وأيضًا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترمًا معظمًا، حتى أن الحيوان إذا رأى الإنسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وإن كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الإنسان، وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلاً منهم وأغزر فضلاً فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعًا فالعلماء إذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم، ولذلك فإن كثيرًا ممن كانوا يعاندون النبي ﷺ فصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له ﷺ ولهذا قال الشاعر:

لَو لَم تَكُن فيهِ آياتٌ مُبَيِّنَةٌ ... كانَت بَداهَتُهُ تُنبيكَ عن خَبرِ

وأيضًا فلا شك أن الإنسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته؛ فإن كثيرًا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه، فإذن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالمزيَّة النورانية واللطيفة الربانية التي لأجلها صار مستعدًا لإدراك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وأيضًا الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئًا ألبتة والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعَرَض، والجوهر إلى البسيط والمركب، ويبالغ في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره، ويعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها، فأي سعادة فوق هذه الدرجة، ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الأرواح وسببًا للحياة الأبدية لسائر النفوس، فإنها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده، ولهذا قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [النحل: ٢] والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن، وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم مَيْت، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب، ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير، فإن التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها باقية أبد الآبدين ودهر الداهرين كانت لا محالة أكمل السعادات.

وأيضًا فالأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ

بِٱلْحِكْمَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] إلى آخره، وقال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨] ثم خذ من أول الأمر فإنه سبحانه لما قال: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ قال سبحانه: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فأجابهم سبحانه بكونه عالمًا فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة. والإرادة، والسمع، والبصر، والوجود، والقدم، والاستغناء عن المكان والجهة جوابًا لهم وموجبًا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابًا لهم، وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها. ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضًا على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى، وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقها آدم عليه السلام بالعلم، ثم إن الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم، فإنهما إن حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقًا والنفاق أخس المراتب، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] أو تقليدًا والتقليد مذموم، فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبًا للافتخار ببركة العلم. ثم إن آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه، ولأجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه. والشيء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف، فذلك يدل على غاية جلالة العلم. ثم إنه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الإصرار والاستكبار وجد خِلْعَة الاجتباء. ثم انظر إلى إبراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] ثم انتقل من الكواكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء إلى شيء إلى أن وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر إلى المقصود وأعرض عن الشرك فقال: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، فلما وصل إلى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدائح وعظمه على أتم الوجوه فقال تارة: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٧٥] وقال أخرى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد، فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة، تارة مع أبيه على ما قال: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] وتارة مع قومه فقال: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٢] وأخرى مع ملك زمانه فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وانظر إلى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وإرشاد الخلق إلى النظر والتفكر في الدلائل، وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه، ثم انظر إلى حال سيدنا ومولانا محمد ﷺ كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى، فقال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا

فَهَدَىٰ ۞ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى: ٧، ٨]فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال، وقال أيضًا: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال: ﴿مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَا﴾ [هود: ٤٩]ثم إنه أول ما أوحى إليه قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]ثم قال: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدًا يقول: أرنا الأشياء كما هي، فلو لم يظهر للإنسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال أن يظهر له شيء أصلاً وأيضًا فإن الله تعالى سمى العلم في كتابه بالأسماء الشريفة؛ فمنها: الحياة ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]. وثانيها: الروح ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وثالثها: النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]وأيضًا قال تعالى في صفة طالوت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]فقدم العلم على الجسم، ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن، فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية، فإذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية.

وقال يوسف: ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]ولم يقل: إني حسيب نسيب فصيح مليح، وأيضًا فقد جاء في الخبر «الْمَرْءُ بِأَصْغَرَيْهِ: قَلْبِهِ وَلِسَانِهِ» إن تكلم تكلم بلسانه، وإن قاتل قاتل بجنانه، قال الشاعر:

لِسانُ الفَتى نِصفٌ وَنِصفٌ فُؤادهُ ... فَلم تبقَ إلاّ صورَةُ اللّحمِ وَالدَّمِ (١)

وأيضًا فإن الله تعالى قَدّم عذاب الجهل على عذاب النار فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۞ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا۟ ٱلْجَحِيمِ﴾ [المطففين: ١٥، ١٦]وقال بعضهم: العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه: قلب متفكر، ولسان معبر، وبيان مصور. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: عين العلم من العلو، ولامه من اللطف، وميمه من المروءة وأيضًا قيل: العلوم عشرة: علم التوحيد للأديان، وعلم السر لرد الشيطان، وعلم المعاشرة للإخوان، وعلم الشريعة للأركان، وعلم النجوم للأزمان، وعلم المبارزة للفرسان، وعلم السياسة للسلطان، وعلم الرؤيا للبيان، وعلم الفِراسَة للبرهان، وعلم الطب للأبدان، وعلم الحقيقة للرحمن. وأيضًا قيل: ضرب المثل في العلم بالماء قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [البقرة: ٢٢]والمياه أربعة: ماء المطر، وماء السيل، وماء القناة، وماء العين، فكذا العلوم أربعة: علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر، وكذا لا ينبغي طلب معرفة كيفية الله عزّ وجلّ لئلا يحصل الكفر، وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر، وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيًا ويتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع، وعلم البِدَع كماء السيل يميت الأحياء ويهلك الخلق فكذا البِدَع، والله أعلم.

---

(١) هذا البيت للشاعر الأعور النسي وهو الأعور الشني (؟ - ٥٠هـ/ ؟ - ٦٧٠م) أبو منقذ بن منقذ من بني شن من عبد القيس، شاعر مشهور يخشي هجاؤه، اشترك في وقعة الجمل في صف علي بن أبي طالب. وقيل أن ابنيه جهم وجهيم كانا شاعرين، له شعر في زاد المسافر. ينظر تاريخ دمشق (١٠/ ٣١٢).

المسألة السابعة: في أقوال الناس في حَدِّ العلم. قال أبو الحسن الأشعري: العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالمًا واعترضوا عليه بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز، أجاب عنه بأن علم الإنسان بكونه عالمًا بنفسه وبألمه ولذاته علم ضروري، والعلم بكونه عالمًا بهذه الأشياء علم بأصل العلم؛ لأن الماهية داخلة في الماهية المقيدة، فكان علمه بكون العلم علمًا علم ضروري، فكان الدور ساقطًا، وسيأتي مزيد تقريره إذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب إن شاء الله تعالى. وقال القاضي أبو بكر: العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، وربما قال: العلم هو المعرفة، والاعتراض على الأول أن قوله: معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم، فيعود الدور أيضًا، فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم، فقوله: على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوًا، أما قوله: العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل: أحدها: أن العلم هو نفس المعرفة، فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال. وثانيها: أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس، ولهذا يقال: ما كنت أعرف فلانًا والآن فقد عرفته. وثالثها: أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف، لأن المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: العلم تبيين المعلوم، وربما قال: إنه استبانة الحقائق، وربما اقتصر على التبيين، فقال العلم هو التبيين وهو أيضًا ضعيف أما قول العلم هو التبيين فليس فيه إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه، ولأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء، وذلك لا يطَّرد في علم الله، وأما قوله: تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي. قال الأستاذ أبو بكر بن فورك: العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه وهو ضعيف؛ لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الأحكام. وقال القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به، وربما قيل: العلم تصور المعلوم على ما هو به، والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة. وقال إمام الحرمين: الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء، فنقول: اعتقادنا في الشيء، إما أن يكون جازمًا أو لا يكون، فإن كان جازمًا فإما أن يكون مطابقًا أو غير مطابق، فإن كان مطابقًا فإما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري، أو لاً لموجب وهو اعتقاد المقلد، وأما الجزم الذي لا يكون مطابقًا فهو الجهل، والذي لا يكون جازمًا فإما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه:

أحدها: أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي، وإذا جاز ذلك فلم لا ندعي أن العلم بماهية العلم بديهي.

وثانيها: أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرِّفًا للنقيض، فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى.

وثالثها: أن العلم قد يكون تصورًا وقد يكون تصديقًا والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف، فإذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف. قالت المعتزلة: العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس، وربما قالوا: العلم ما يقتضي سكون النفس. قالوا: ولفظ السكون وإن كان مجازًا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرًا لم يكن ذكره قادحًا في المقصود. واعلم أن الأصحاب قالوا: الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا: لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرًا مشتركًا، فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر. قال الأصحاب: وهذا التعريف يخرج عنه أيضًا علم الله تعالى؛ فإنه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضي سكون النفس. قالت الفلاسفة: العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم. وفي هذا التعريف عيوب:

أحدها: إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات، فلا بدّ في ذلك من تلخيص الحقيقة. والذي يقال إنه كما يحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف، لأنا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذٍ يكون المعلوم هو الصورة، فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلومًا. وإن قيل: حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذٍ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن.

وثانيها: أن قوله: مُطابِقة للمعلوم يقتضي الدَّوْر.

وثالثها: أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون، وهي التي يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية، والمطابقة في هذا القسم غير معقول.

ورابعها: أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال: الصورة العقلية مطابقة للمعدوم؛ لأن المطابقة تقتضي كون المتطابقين أمرًا ثبوتيًّا والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه، ولقد حاول الغزالي إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال: إدراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة، كما نتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلاً، فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أي: ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فإن عين النار لا تنطبع في العين، بل مثال مطابق صورتها، فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات. وأعني بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها، ففي المرآة أمور ثلاثة: الحديد، وصقالته، والصورة المنطبعة فيه؛ فكذا جوهر

الآدمي كالحديد، وعقله كالصقالة، والمعلوم كالصورة. واعلم أن هذا الكلام ساقط جدًّا؛ أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه:

أحدها: أنه ذكر في تعريف الإبصار المبصر والباصر وهو دَوْر.

وثانيها: أنه لو كان الأبصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر؛ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير. فإن قيل: الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إبصار الشيء العظيم في الخارج. قلنا: الشرط مغاير للمشروط فالإبصار مغاير للصورة المنطبعة.

وثالثها: أنا نرى المرئي حيث هو، ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيته في حيزه ومكانه. وأما قوله: فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف؛ لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل إما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية أو لا تكون، فإن كان الأول لزم أن يصير العقل حارًّا عند تصور الحرارة؛ لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة، وإن كان الثاني لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله. وأما الذي ذَكَر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة، فثبت أن الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم، ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدًّا وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفًا له، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصورًا بديهيًا جليًّا، فلا حاجة في معرفته إلى معرف، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر. والعلم الضروري بكونه عالمًا بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين، فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعًا، فهذا القدر كافٍ ههنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية، والله أعلم.

المسألة الثامنة: في البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم، وهي ثلاثون: أحدها: الإدراك وهو اللقاء والوصول يقال: أدرك الغلام وأدركت الثمرة، قال تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكًا من هذه الجهة.

وثانيها: الشعور، وهو إدراك بغير استثبات، وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل، ولهذا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا.

وثالثها: التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور، واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة، ولفظ الصورة حيث وضع فإنما وضع للهيئة الجسمانية

الحاصلة في الجسم المتشكل، إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالّةً في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل.

ورابعها: الحفظ، فإذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظًا، ولما كان الحفظ مشعرًا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظًا، ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لا جرم لا يسمى ذلك حفظًا.

وخامسها: التذكر، وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر. واعلم أن للتذكر سرًا لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة، فتلك الصورة إن كانت مشعورًا بها فهي حاضرة حاصلة، والحاصل لا يمكن تحصيله، فلا يمكن حينئذٍ استرجاعها، وإن لم تكن مشعورًا بها كان الذهن غافلاً عنها، وإذا كان غافلاً عنها استحال أن يكون طالبًا لاسترجاعها؛ لأن طلب ما لا يكون متصورًا مُحال، فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعًا، مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها. وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس، فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان!

وسادسها: الذكر، فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرًا، فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقًا بالزوال لم يسم ذلك الإدراك ذكرًا؛ ولهذا قال الشاعر:

اللَهُ يَعلَمُ أَنّي لَستُ أَذكُرُهُ   وَكَيفَ أَذكُرُهُ إِذ لَستُ أَنساهُ

فجعل حصول النسيان شرطًا لحصول الذكر، ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩]. وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[البقرة: ١٥٢] فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله؟ فإن كان الأول فهو حالَ النسيان غافل عن الأمر، وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان؟ وإن كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال، فكيف كلفه به؟ وهو أيضًا متوجه على قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد: ١٩] إلا أن الجواب في قوله فاعلم أن المأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات، فلا يقوى فيه ذلك الإشكال، وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الإشكال. وجوابه على الإطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنًا كان ما ذكرته تشكيكًا في الضروريات فلا يستحق الجواب. بقي أن يقال: فكيف يتذكر، فنقول: لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك

في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة، وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذاك ليس منك. بل ههنا سر آخر: وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك؟! فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها؛ ليتوصل العبد به إلى كنه عجزه ونهاية قصوره، فحينئذٍ يطالع شيئًا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهرًا باطنًا.

وسابعها: المعرفة، وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة، فمنهم من قال: المعرفة إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات، وآخرون قالوا: المعرفة التصور والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم؛ قالوا: لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية، ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته، فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفًا، ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مباديها إلى غايتها بحسب الطاقة البشرية. وفي الحقيقة فإن أحدًا من البشر لا يعرف الله تعالى؛ لأن الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال. وآخرون قالوا: من أدرك شيئًا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيًا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيًا هو الذي أدركه أولاً فهذا هو المعرفة، فيقال: عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا. ثم في الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان، ويقول: إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام، وإنها أقرت بالإلهية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها، فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به، فلا جرم سمى هذا الإدراك عرفانًا.

وثامنها: الفهم، وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

وتاسعها: الفقه، وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه، يقال فقهت كلامك أي: وقفت على غرضك من هذا الخطاب. ثم إن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة، لا جرم قال تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: ٩٣] أي: لا يقفون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي.

وعاشرها: العقل، وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار علمك بما في الشيء من النفع داعيًا لك إلى الفعل، وعلمك بما فيه من الضرر داعيًا لك إلى الترك، فصار ذلك العلم مانعًا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عِقال الناقة. ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل، قال: هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، ولما سئل عن العاقل قال: العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه.

فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجيء في موضع آخر إن شاء الله تعالى.

الحادي عشر: الدراية، وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل، وهو تقديم المقدمات واستعمال الرَّوِية. وأصله من دَرَيْت الصيد، والدَّرِية لما يتعلم عليه الطعن، والمِدْرَى يقال لما يُصلَح به الشعر، وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحِيَل عليه تعالى.

الثاني عشر: الحكمة، وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري، وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم، ومنها يقال: أحكم العمل إحكامًا إذا أتقنه وحكم بكذا حكمًا. والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المآل ومن العباد أيضًا كذلك. ثم قد حُدَّت الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل: هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه؛ لأنها إدراكات متغيرة. فأما إدراك الماهية، فإنه باقٍ مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الإتيان بالفعل الذي عاقبته محمودة. وقيل: هي الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية، وذلك بأن يجتهد بأن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجَور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه.

الثالث عشر: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، قالوا إن اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد مُوجِب هو إما بديهية الفطرة وإما نظر العقل.

الرابع عشر: الذهن، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. وتحقيق القول فيه إنه سبحانه وتعالى خلق الروح خاليًا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨] لكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والطاعة مشروطة بالعلم، وقال في موضع آخر: ﴿ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] فبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم، والعلم لا بدّ منه على كل حال؛ فلا بدّ وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم، فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض، فقال في السمع: ﴿وَهَدَيْنَـٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] وقال في البصر: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، وقال في الفكر: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالمًا، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ١، ٢]، فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن.

الخامس عشر: الفكر، وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة، قال بعض المحققين: إن الفكر يجري مجرى التضرع إلى الله تعالى في استنزال العلوم من عنده.

السادس عشر: الحَدْس، ولا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجدان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة،

ولا بدّ لها من قائد يقودها وسائق يسوقها، وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة، فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان، فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين، والمقدمتان هما كالشاهدين، فكما أنه لا بدّ في الشرع من شاهدين فكذا لا بدّ في العقل من شاهدين، وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحَدْس.

السابع عشر: الذكاء، وهو شدة الحَدْس وكماله وبلوغه الغاية القصوى، وذلك لأن الذكاء هو المَضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق، وأصله من ذكت النار وذكت الريح، وشَاة مذَكّاة أي: مدرك ذبحها بحدة السكين.

الثامن عشر: الفطنة، وهي عبارة عن التنبه لشيء قُصِد تعريضهَ ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجِيّ والرموز.

التاسع عشر: الخاطر، وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل، وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس، ولذلك يقال: هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرًا إطلاقًا لاسم الحال على المَحَل.

العشرون: الوهم، وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال: إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسية لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذي.

الحادي والعشرون: الظن، وهو الاعتقاد الراجح. ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة، فلهذا قيل: إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر، ثم إن الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضًا على العلم اسم الظن، كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] قالوا: إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين: أحدهما: التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالإضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم. والثاني: أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ﴾ [الحجرات: ١٥]. واعلم أن الظن إن كان عن أمارة قوية قُبِل ومُدِح، وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم. وإن كان عن أمارة ضعيفة ذُمَّ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨] وقوله: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

الثاني والعشرون: الخيال، وهو عبارة من الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته. ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالاً، والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة، والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم.

الثالث والعشرون: البديهة، وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر، كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين.

الرابع والعشرون: الأوليات، وهي البديهيات بعينها، والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولاً لا بتوسط شيء آخر، فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر، فذاك المتوسط هو المحمول أولاً.

الخامس والعشرون: الرَّوية، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير، وهي من روى.

السادس والعشرون: الكِياسَة. وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «**الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ**» من حيث إنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

السابع والعشرون: الخبرة، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة، يقال: خبرته، قال أبو الدرداء: وجدت الناس أخْبِر تَقْلِهِ. وقيل: هو من قولهم: ناقة خِبْرَة. أي غزيرة اللبن، فكان الخبر هو غزارة المعرفة. ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة: هي المخبر عنها بغزارتها.

الثامن والعشرون: الرأي، وهو إحاطة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي، والرأي للفكر كالآلة للصانع، ولهذا قيل: إياك والرأي الفَطِير، وقيل: دع الرأي تُصِبْ.

التاسع والعشرون: الفِراسَة وهي الاستدلال بالحق الظاهر على الخلق الباطن، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. واشتقاقها من قولهم: فَرَس السبع الشاة، فكأن الفراسة اختلاس المعارف، وذلك ضربان: ضرب يحصل للإنسان عن خاطره ولا يُعرف له سبب، وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي، وإياه عَنَى النبي ﷺ بقوله: «**إنّ في أمَّتي لمُحَدَّثينَ وإن عُمرَ لَمِنهُم**» ويسمى ذلك أيضًا النفث في الروع. والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة، وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، وقال أهل المعرفة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: ١٧]: إن البينة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح، والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال.

المسألة التاسعة: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ وقوله: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] لا يقتضي وصف الله تعالى بأنه مُعَلم، لأنه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه، وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقًا حتى لو أوصى للمتعلمين لا يدخل فيه المدرس، فكذا لا يقال لله إنه مُعَلم إلا مع التقييد، ولولا هذا التعارف لحسُن إطلاقه عليه، بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى؛ لأن المعلم هو الذي يُحْصِل العلم في غيره، ولا قدرة على ذلك لأحد إلا الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣٢ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ۝٣٣﴾

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية في قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] قالوا: إنهم لما عرفوا خطأهم في هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم: ﴿سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ والذين أنكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين: الأول: أنهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه، وذلك لأنهم قالوا: إنا لا نعلم إلا ما علمتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه؟ الثاني: أن الملائكة إنما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ لأن الله تعالى أعلمهم ذلك، فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك: أتجعل فيها من يفسد فيها. وأما هذه الأسماء فإنك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها؟ وههنا مسائل:

المسألة الأولى: احتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ على أن المعارف مخلوقة لله تعالى، وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة والجواب: أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد فإنه عبارة عن تحصيل السواد في الغير، لا يقال: التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع، ولذلك يقال علمته فما تعلم، والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل، والله تعالى قد فعل ذلك؛ لأنا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل، بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد، فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وأنه يناقض قوله: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾.

المسألة الثانية: احتج أهل الإسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله تعالى، وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعِرافة، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقوله: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧] وللمنجم أن يقول للمعتزلي: إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم دلائل خَلَقها الله تعالى على أحوال هذا العالم، فإذا استدللت بها على هذه كان ذلك أيضًا بتعليم الله تعالى. ويمكن أن يقال أيضًا: إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى.

المسألة الثالثة: العليم من صفات المبالغة التامة في العلم، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو، فلذلك قال ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ على سبيل الحصر.

المسألة الرابعة: الحكيم يستعمل على وجهين. أحدهما: بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات، وعلى هذا التفسير نقول: إنه تعالى حكيم في الأزل. الآخر: أنه الذي يكون فاعلاً لما لا اعتراض لأحد عليه. فيكون ذلك من صفات الفعل، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني، وإلا لزم التكرار، فكأن الملائكة قالت: أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه. وعن ابن عباس: أن مراد الملائكة من الحكيم، أنه هو الذي حكم بجعل آدم خليفة في الأرض.

المسألة الخامسة: أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها، فلما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالمًا بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها. وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها، فإن قيل: الإيمان هو العلم، فقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] يدل على أن العبد يعلم الغيب، فكيف قال ههنا: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ والإشعار بأن علم الغيب ليس إلا لي وأن كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب، وجوابه ما تقدم في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]. أما قوله: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ ففيه وجوه: أحدها: ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أن قوله: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ﴾ أراد به قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ أراد به ما أسر إبليس في نفسه من الكِبْر وأن لا يسجد. وثانيها: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التي يظن في الظاهر أنه لا مصلحة فيها، ولكني لعلمي بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة في خلقها. وثالثها: أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقًا عجيبًا، فقالوا: ليكن ما شاء؛ فلن يخلق ربنا خلقًا إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذي كتموا، ويجوز أن يكون هذا القول سرًّا أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم، فكان في هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان. ورابعها: وهو قول الحكماء أن الأقسام خمسة؛ لأن الشيء إما أن يكون خيرًا محضًا أو شرًّا محضًا أو ممتزجًا، وعلى تقدير الامتزاج فإما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالبًا أو يكون الشر غالبًا أما الخير المحض فالحكمة تقتضي إيجاده وأما الذي يكون فيه الخير غالبًا فالحكمة تقتضي إيجاده؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور، فاقتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم.

المسألة السادسة: اعلم أن في هذه الآية خوفًا عظيمًا وفرحًا عظيمًا، أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الضمائر، فيجب أن يجتهد المرء في تصفية باطنه وأن لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها، ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها، والأخبار مؤكدة لذلك.

أحدها: روى عدي بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يُؤْتَى بِنَاسٍ يَوْمَ القِيَامَة فَيُؤْمَرُ بِهِمْ إِلَى الجَنَّة حَتَّى إذَا دَنَوْا مِنْهَا وَوَجَدُوا رَائِحَتَهَا وَنَظَرُوا إِلَى قُصُورِهَا وَإِلَى مَا أَعَدَّ اللَّهُ لأَهْلِهَا نُودُوا أَنْ اَصْرِفُوهُمْ عَنْهَا لا نَصِيبَ لَهُمْ فِيهَا فَيَرْجِعُونَ عَنْهَا بِحَسْرَةٍ مَا رجَعَ أَحَدٌ بِمِثْلِهَا وَيَقُولُون يَا رَبَّنَا لَوْ أَدْخَلْتَنا النَّارَ قَبْلَ أَن تُرِينَا مَا أَرَيْتَنَا مِن ثَوَابِك وَمَا أَعْدَدْتَ فِيها لأَوْلِيَائِكَ كَانَ أهونَ علينا: فنودُوا ذاكَ أردتُ لكُم؛ كُنتُم إذا خَلَوْتُم بارَزْتُموني بالعَظائِم وإذا لَقِيتُمُ الناسَ لقيتُموهُم بالمَحَبَّةِ مُخْبِتِينَ تُراءُونَ الناسَ بِخِلافِ ما تُضْمِرون عَلَيه في قُلوبِكُمْ هِبْتُمُ الناسَ ولَمْ تهابُونِي أجْلَلْتُمُ الناسَ وَلَم تُجِلونِي تَرَكْتُمُ المَعاصِيَ للنّاسِ وَلَم تَترُكُوها لأجْلِي كُنتُ أهْونَ الناظِرِينَ عَلَيْكم، فالْيَومَ أذيقُكُم أليمَ عَذابِي مَعَ ما حَرَمْتُكُم مِنَ النعِيم». **وثانيها**: قال سليمان بن علي لحميد الطويل: عظني، فقال: إن كنت إذا عصيت الله خاليًا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت. **وثالثها**: قال حاتم الأصم: طهر نفسك في ثلاثة أحوال: إذا كنت عاملاً بالجوارح فاذكر نظر الله إليك، وإذا كنت قائلاً فاذكر سمع الله إليك، وإذا كنت ساكتًا عاملاً بالضمير فاذكر علم الله بك؛ إذ هو يقول: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[طه: ٤٦]. **ورابعها**: اعلم أنه لا اطلاع لأحد على أسرار حكمة الله تعالى، فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر. ووقع نظرهم على طاعة إبليس فاستعظموه. أما علام الغيوب فإنه كان عالمًا بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[الأعراف: ٢٣]، وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتي بعدها بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾[الأعراف: ١٢]، ومن شأن العقل أن لا يعتمد على ما يراه، وأن يكون أبدًا في الخوف والوجل، فقوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ معناه أن الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع، وأعلم أن ما ترونه عابدًا مطيعًا سيكفر ويبعد عن حضرتي، ومن ترونه فاسقًا بعيدًا سيقرب من خدمتي، فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرقوا أستار العجز، فإنهم لا يحيطون بشيء من علمه. ثم إنه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية، ومن أشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر؛ لئلا يغتر أحد بعمله ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حِكمةِ الخالق، ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر، وهو أنه - سبحانه وتعالى - جعل أبانا مسجود الملائكة؛ وذلك لأنه - تعالى - ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً، ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيًا، ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم، وذكر الآن كونه مسجودًا للملائكة، وههنا مسائل:

المسألة الأولى: الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوي الله تعالى خلقة آدم عليه السلام؛ بدليل قوله: ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [ص: ٧١-٧٢] وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما صار حيًّا صار مسجود الملائكة؛ لأن الفاء في قوله: ﴿فَقَعُواْ﴾ للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة.

المسألة الثانية: أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة؛ لأن سجود العبادة لغير الله كفر، والأمر لا يرد بالكفر، ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال: **الأول**: أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة. ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين: الأول: أنه لا يقال: صليت للقبلة، بل يقال: صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب أن يقال: اسجدوا إلى آدم، فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل: اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبلة. **الثاني**: أن إبليس قال: أرأيتك هذا الذي كرمت علي أي أن كونه مسجودًا يدل على أنه أعظم حالاً من الساجد، ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة؛ بدليل أن محمدًا عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ. والجواب عن الأول أنه كما لا يجوز أن يقال: صليت إلى القبلة جاز أن يقال صليت للقبلة، والدليل عليه القرآن والشعر، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] والصلاة لله لا للدلوك. فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة، وأما الشعر فقول حسان:

ما كُنتُ أعرف أَنَّ الأَمرَ مُنصَرِفٌ ... عَن هاشِمٍ ثُمَّ مِنها عَن أَبي حَسَنِ
أَلَيسَ أَوَّلَ مَن صَلّى لِقِبلَتِكُم ... وأعرَفَ النّاسِ بِالقُرآنِ وَالسُنَنِ

فقوله: صلى لقبلتكم نص على المقصود. والجواب عن الثاني: أن إبليس شكا تكريمه وذلك التكريم لا نسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية، بل لعله حصل بذلك مع أمور أخر، فهذا ما في القول الأول. أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيمًا له وتحية له كالسلام منهم عليه، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضًا بالسلام، وقال قتادة في قوله: ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]: كانت تحية الناس يومئذٍ سجود بعضهم لبعض. وعن صهيب أن معاذًا لما قدم من اليمن سجد للنبي ﷺ فقال: «**يا مُعاذُ ما هَذا**» قال: إن اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقَسَسِها وبطارقتها، قلت: ما هذا قالوا: تحية الأنبياء فقال عليه السلام: «**كَذَبوا عَلى أنبِيائِهم**»(١) وعن الثوري عن

---

(١) (قلت) المشهور أن معاذ بن جبل قدم من اليمن بعد وفاة النبي ﷺ ولكن هذا الحديث من حديث عبد الله بن أبي آوفي وهو صحيح أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٥٩٥) حديث رقم (١٨٥٣) وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٨١) حديث رقم (١٩٦٢٣) كلاهما من طريق القاسم الشيباني عن عبد الله بن أبي أوفى قال.

سماك بن هاني قال: دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له، فقال له عليّ: اسجد لله ولا تسجد لي. وقال عليه الصلاة والسلام: «**لو أمرتُ أحدًا أن يَسْجُدَ لغيرِ اللهِ لأمَرْتُ المَرأةَ أن تَسجُد لزَوجِها لِعِظَمِ حَقِّهِ عَلَيها**». القول الثالث: أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع، قال الشاعر:

تَرَى الأُكَمَ فِيهَا سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ

أي: تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦] واعلم أن القول الأول ضعيف؛ لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضًا؛ لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض، فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك؛ لأن الأصل عدم التغيير. فإن قيل: السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز. قلنا: لا نسلم أنه عبادة، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدًا كالقول، يبين ذلك أن قيام أحدنا للغير يفيد من الإعظام ما يفيده القول، وما ذاك إلا للعادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وإلصاقه الجبين بها مفيدًا ضربًا من التعظيم، وإن لم يكن ذلك عبادة، وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يَتَعبَّدَ الله الملائكة بذلك إظهارًا لرفعته وكرامته.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن إبليس هل كان من الملائكة؟ قال بعضُ المتكلمين - ولا سيما المعتزلة -: إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء: إنه كان منهم، واحتج الأولون بوجوه:

أحدها: أنه كان من الجن، فوجب أن لا يكون من الملائكة، وإنما قلنا: إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]. واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة؛ لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف؛ لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينًا لاجتنانه، ومنه الجنة لكونها ساترة، والجنة لكونها مستترة بالأغصان، ومنه الجنون لاستتار العقل فيه، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة، فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود، فنقول: لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا ثُمَّ يَقُولُ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمۡ كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ۝٤٠ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِمۖ بَلۡ كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ٱلۡجِنَّ﴾ [سبأ: ٤٠، ٤١] وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملك. فإن قيل: لا نسلم أنه كان من الجن أما قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجَنَّة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أي: كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لا يجوز أن يكون قوله: ﴿مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] أي صار من الجن كما أن قوله: وكان من الكافرين أي: صار من الكافرين، سلمنا أن ما ذكرت

يدل على أنه من الجن فلم قلت أن كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة، وما ذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] وذلك لأن قريشًا قالت: الملائكة بنات الله، فهذه الآية تدل على أن الملك يسمى جنًا؟ والجواب: لا يجوز أن يكون المراد من قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]أنه كان خازن الجنة؛ لأن قوله: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنيًا، ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنًا للجنة؛ فيبطل ذلك. قوله ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ أي: صار من الجن. قلنا: هذا خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة. وأما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] قلنا: يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبته في الملائكة وأيضًا فقد بينا أن الملك يسمى جنًا بحسب أصل اللغة، لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم، كما أن لفظ الدابة وإن كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب، فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية والآية التي ذكرناها على العرف الحادث.

وثانيها: أن إبليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم، إنما قلنا: إن إبليس له ذرية لقوله تعالى في صفته: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي﴾ [الكهف: ٥٠] وهذا صريح في إثبات الذرية له، وإنما قلنا: إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى، والملائكة لا أنثى فيهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩] أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة، فإذا انتفت الأنوثة انتفى التوالد لا محالة، فانتفت الذرية.

وثالثها: أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وإبليس لم يكن كذلك، فوجب أن لا يكون من الملائكة.

ورابعها: أن إبليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك، إنما قلنا: إن إبليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، وأيضًا فلأنه كان من الجن لقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧]، وقال: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: ١٤، ١٥] وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور، فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**خُلِقَتْ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ**»[1] ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون، وقيل إنما سموا بذلك، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح.

وخامسها: أن الملائكة رسل لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] ورسل الله

---

(١) خلقت الملائكة من نور... الحديث. صحيح: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ٢٢٩٤/ ٢٩٩٦) وأحمد في (مسنده) (٦/ ١٥٣) حديث رقم (٢٥٢٣٥) كلاهما من طريق معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة به.

معصومون، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]فلما لم يكن إبليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة، واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين:

الأول:أن الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله، وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال. الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧] وقال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦]وقال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]وأيضًا فلأنه كان جنيًّا واحدًا بين الألوف من الملائكة، فغلبوا عليه في قوله: ﴿فَسَجَدُوٓا۟﴾ ثم استثني هو منهم استثناء واحد منهم؛ لأنا نقول: كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل، فذلك إنما يصار إليه عند الضرورة، والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة، ليس فيها إلا الاعتماد على العمومات، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات، ولو قلنا: إنه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى. وأيضًا فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل، والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه، وأما قوله: إنه جني واحد بين الملائكة فنقول: إنما يجوز إجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير مُلتفَت إليه، وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجز إجراء حكم غيره عليه.

الحجة الثانية: قالوا: لو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ متناوِلاً له، ولو لم يكن متناولاً له لاستحال أن يكون تركه للسجود إباء واستكبارًا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناوله، ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة، لا يقال: إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم، فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضًا فلم لا يجوز أن يقال: إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]لأنا نقول: أما الأول فجوابه أن للمخالطة لا توجب ما ذكرتموه، ولهذا قلنا في أصول الفقه إن خطاب الذكور لا يتناول الإناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين، وأيضًا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على إبليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة، وأما الثاني فجوابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فلما ذكر قوله أبى واستكبر عقيب قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٦١]أشعر هذا التعقيب بأن هذا الإباء إنما حصل بسبب

مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر، فهذا ما عندي في الجانبين، والله أعلم بحقائق الأمور.

المسألة الرابعة: أعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة، فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسألة فنقول: قال أكثر أهل السنّة: الأنبياء أفضل من الملائكة، وقالت المعتزلة: بل الملائكة أفضل من الأنبياء وهو قول جمهور الشيعة، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحليمي من فقهائنا، ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين. أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمور: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ إلى قوله: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩- ٢٠] والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الأول: أنه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف، ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم. ولقائل أن يقول: إنه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين، وهو قوله: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥] وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكيًا عنه سبحانه: «أَنا عِندَ المُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لأَجْلِي» وهذا أكثر إشعارًا بالتعظيم؛ لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى.

الوجه الثاني: في الاستدلال بالآية، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا، ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج، فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول: الملوك لا يستكبرون عن طاعتي، فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي!! وبالجملة فمعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف. ولقائل أن يقول: لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر، ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت، فإنه تعالى يقول: إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمنهم من الهِرَم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أسرع الأحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات أولى أن لا يتمردوا، فهذا القدر من التفاوت كافٍ في صحة هذا الاستدلال، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذه المعنى، إنما النزاع في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب، فلم قلتم: إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان المَلَك أكثر ثوابًا من البشر، ولا بدّ فيه من دليل؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذي ذكرناه. وثانيها: أنهم قالوا: عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر، فتكون أكثر ثوابًا من عبادات البشر، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه:

أحدها: أن ميلهم إلى التمرد أشد فتكون طاعتهم أشق، وإنما قلنا: إن ميلهم إلى التمرد أشد، لأن العبد السليم من الآفات المستغني عن طلب الحاجات يكون أميل إلى النعم والالتذاذ من المغمور في الحاجات، فإنه يكون كالمضطرب في الرجوع إلى عبادة مولاه والالتجاء إليه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُواْ فِي ٱلْفُلْكِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّـٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾[العنكبوت: ٦٥] ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة، وهم آمنون من المرض والفقر، ثم إنهم مع استكمال أسباب التنعم لهم أبدًا مذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلتفتون إلى نعيم الجنان واللذات، بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم؛ وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يومًا واحدًا فضلاً عن تلك الأعصار المتطاولة، ويؤكده قصة آدم عليه السلام، فإنه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[البقرة: ٣٥] ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر.

وثانيها: أن انتقال المكلف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان، أما الإقامة على نوع واحد فإنها تورث المشقة والملالة، ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول، وجُعل كتاب الله مقسومًا بالسور والأحزاب والأعشار والأخماس، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[الأنبياء: ٢٠] وقال: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ۝١٦٥ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾[الصافات: ١٦٥، ١٦٦] وإذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة، إذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أَفْضَلُ الأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا**» أي أشقها، وقوله لعائشة رضي الله عنها: «**إِنَّمَا أَجْرُكِ على قَدْرِ نَصَبِكِ**» والقياس أيضًا يقتضي ذلك؛ فإن العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم.

ولقائل أن يقول على الوجهين: هب أن مشقتهم أكثر، فلم قلتم: يجب أن يكون ثوابهم أكثر؟ وذلك لأنا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي ﷺ ما كان يتحمل بعض ذلك ثم إنا نقطع بأن النبي ﷺ أفضل منه ومن أمثاله، بل يُحكى عن عباد الهند وزُهّادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أنا نقطع بكفرهم، فعلمنا أن كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب. وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناءً على الدواعي والقصود، فلعل الفعل الواحد يأتي به مُكلَّفان على السواء فيما يتعلق بالأفعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابًا عظيمًا والآخر لا يستحق به إلا ثوابًا قليلاً، لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثاني، فإذًا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل، ثم نقول: لا

نسلم أن عبادات الملائكة أشق.

أما قوله في الوجه الأول: السموات كالبساتين النزهة، قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأن الإتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الإتيان بها في المواضع الرديئة؟ أكثر ما في الباب أن يقال: إنه قد يهيأ له أسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئتها له أشق، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم إنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته، وذلك أدخل في العبودية؛ وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة إلا من كان في نهاية الإخلاص، فما ذكروه بالعكس أولى. أما قوله: والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق، قلنا: هذا معارض بوجه آخر وهو أنهم لما اعتادوا نوعًا واحدًا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدرون على خلافه، على ما قيل: العادة طبيعة خامسة، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم، ولذلك فإن النبي ﷺ نهى عن الوصال في الصوم وقال: «**أَفْضَلُ الصَّوْمِ صَوْمَ دَاوُدَ عَلَيهِ السَّلام**»(١) وهو أن يصوم يومًا ويفطر يومًا.

وثالثها: قالوا: عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل. بيان أنها أدوم قوله سبحانه وتعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال: روي في (شعب الإيمان) عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال: قلت لكعب: أرأيت قول الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ﴾ ثم قال: ﴿جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح؟ وأيضًا قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [البقرة: ١٦١] فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح؟ أجاب كعب الأحبار فقال: التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام، فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال.

وأقول: لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس إنما لم يمنع من الكلام لأن آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآية الواحدة محال. والجواب الأول: أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر. والجواب الثاني: اللعن هو الطرد والتبعيد، والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى، ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي، فكان ذلك اللعن من لوازمه. والجواب الثالث: قوله: ﴿لَا يَفۡتُرُونَ﴾ معناه أنهم لا يفترون عن

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الصوم)، باب (صوم داود عليه السلام) (٢/ ٦٩٨) حديث رقم (١٨٧٨)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٨١٥/ ١١٥٩) كلاهما من طريق أبي العباس عن عبد الله بن عمرو به.

العزم على أدائه في أوقاته اللائقة به، كما يقال: إن فلانًا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به أنه أبدًا مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدًا على أدائها في أوقاتها، وإذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل. أما أولاً فلأن الأدوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية. وأما ثانيًا: فلقوله عليه السلام: «**أَفْضَلُ العُبَّادِ مَنْ طَالَ عُمُرُهُ، وَحَسُنَ عَمَلُهُ**» والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارًا وأحسنهم أعمالاً فوجب أن يكونوا أفضل العباد، ولأنه عليه السلام قال: «**الشَّيخ فِي قَومِه كالنَّبيِّ في أُمَّتِهِ**» وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر.

ولقائل أن يقول: إن نوحًا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرًا من محمد ﷺ فوجب أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاتفاق، فبطل ما قالوه، وقد نجد في الأمة من هو أطول عمرًا وأشد اجتهادًا من النبي ﷺ وهو منه أبعد في الدرجة من العرش إلى ما تحت الثرى. والتحقيق فيه ما بينا أن كثرة الثواب إنما تحصل لأمر يرجع إلى الدواعي والقصود، فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الإنسان على وجه يستحق بها ثوابًا كثيرًا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها إلا ثوابًا قليلاً.

ورابعها: أنهم أسبق السابقين في كل العبادات، لا خصلة من خصال الدين إلا وهم أئمة مقدمون فيها، بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم. أما أولاً فبالإجماع. وأما ثانيًا فلقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠، ١١] وأما ثالثًا فلقوله عليه السلام: «**مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسنةً فلهُ أجْرهَا وأجْرُ من عَملَ بها إلى يَوْمِ القِيامَةِ**» فهذا يقتضي أن يكون قد حصل الملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر. ولقائل أن يقول: فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر، وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى، ولما كان ذلك باطلاً بالإجماع بطل ما ذكروه. والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية، فيجوز أن تكون نية المتأخرة أصفى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم.

وخامسها: أن الملائكة رسل الأنبياء والرسول أفضل من الأمة، فالملائكة أفضل من الأنبياء. أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أممهم فكذا ههنا. فإن قيل: العرف أن السلطان إذا أرسل واحدًا إلى جمع عظيم ليكون حاكمًا فيهم ومتوليًا لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع، أما إذا أرسل واحدًا إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه، كما إذا أرسل واحدًا من عبيده إلى وزيره في مهم، فإنه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير. قلنا: لكن جبريل

عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسل من البشر، فلزم على هذا القانون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم.

واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١]ثم لا يخلو الحال من أحد أمرين، إما أن يكون الملك رسولاً إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر، وعلى التقديرين فالملك رسول وأمته رسل، وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمته رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة، ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولاً إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه، وموسى عليه السلام كان رسولاً إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذا ههنا. ولقائل أن يقول: الملك إذا أرسل رسولاً إلى بعض النواحي قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكمًا عليهم ومتوليًا لأمورهم ومتصرفًا في أحوالهم وقد لا يكون؛ لأنه يبعثه إليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكمًا عليهم ومتوليًا لأمورهم فالرسول في القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما في القسم الثاني فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه، فالأنبياء المبعوثون إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الأمم، فلم قلتم إن بعثة الملائكة إلى الأنبياء من القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء.

وسادسها:أن الملائكة أتقى من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر، أما أنهم أتقى فلأنهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل إليها؛ لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقوله: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨]والخوف والإشفاق ينافيان العزم على المعصية. وأما الأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة، وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَا مِنَّا مِن أَحَدٌ إِلاَّ عَصَى أَو هُم بِمَعصِيةٍ غَيرَ يَحيَى بن زَكَريَّا عليهما السلام**» فثبت أن تقوى الملائكة أشد، فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. فإن قيل: إن قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة، وأيضًا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم. والجواب عن الأول: أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى، فحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر. وعن الثاني: لا نسلم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة. ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة، بل لهم شهوة التقدم والترفع؛ ولهذا قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٩]. ولقائل أن يقول: الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد ﷺوذلك

باطل بالإجماع، فعلمنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل، وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب، وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب، فيبقى له تسعمائة جزء من الثواب، فهذا الإنسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الإنسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط. وأيضًا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد؛ وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية، والمقتضي للمعصية في حق بني آدم أكثر، فكان تقوى المتقين منهم أكثر. قوله: إن الملائكة لهم شهوة الرياسة، قلنا: هذا لا يضرنا؛ وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضًا، وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج، وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم، فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] وجه الاستدلال أن قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ خرج مخرج التأكيد للأول، ومثل هذا التأكيد إنما يكون بذكر الأفضل؛ يقال: هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال: لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد، ويقال: هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك، ولا يقال: لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب. ولقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فإنما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح، لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام، وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلاً، فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم، لاسيما وقد أجمع المسلمون على أن محمدًا ﷺ أفضل من المسيح عليه السلام، وما رأينا أحدًا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام. ثم نقول قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ ليس فيه إلا واو العطف، والواو للجمع المطلق، فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون، فأما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا. وأما الأمثلة التي ذكروها فنقول: المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية، ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى، وهو قوله: ما أعانني على هذا الأمر زيد ولا عمرو، فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٣] ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها، ثم التحقيق أنه إذا قال: هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة، فنحن نعلم بعقولنا أن العشرة أقوى من الواحد، فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثاني المبالغة، فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ، فههنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح،

وحينئذٍ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل، ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدَّوْر وأنه باطل. سلمنا أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون آخر؛ بيانه أنه إذا قيل: هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان، فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من القاضي في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء، ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى، إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه؛ وذلك لأن الملَك أفضل من البشر في القدرة والبطش؛ فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط، والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك، فلم قلتم: إن الملَك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية، وتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب، وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية، والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفًا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها ألبتة بل يناقضها وينافيها، وإذا كان هذا الكلام ظاهرًا جليًّا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجًا له عن الفائدة. أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فإنه مناسب للتمرد وترك العبودية، فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة، فقال الله تعالى: إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والأرضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش، لكنها لا تدل ألبتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب. أو يقال: إنهم إنما ادعوا إلهيته لأنه حصل من غير أب، فقيل لهم: الملك ما حصل من أب ولا من أم، فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية. فإن قيل: في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والقوة والبطش؛ وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين، والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة، فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش. قلنا: إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفسه عما عداه، وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعًا في ذلك فهذا باطل أيضًا؛ لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمور أخرى، فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الأمور. سؤال آخر: وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل، فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في

الفضل؟ سؤال آخر: لعله تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم، كما في فقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[الروم: ٢٧] .

وثامنها: قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾[الأعراف: ٢٠] ولو لم يكن متقررًا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يغرهما بذلك، ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك. ولقائل أن يقول: هذا قول إبليس فلا يكون حجة، ولا يقال: إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر، واعتقاد آدم حجة؛ لأنا نقول: لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيًّا في ذلك الوقت، وأيضًا هب أنه حجة، لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيًّا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيًّا. وأيضًا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة، فلم قلت: إنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة، وفي باب الحسن والجمال، وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات؛ فإن الملائكة خلقوا من الأنوار، وآدم مخلوق من التراب، فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويًا لهم في تلك الأمور التي عددناها، فكان التغرير حاصلاً من هذا الوجه، وأيضًا فقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبا ملكين فحينئذٍ يصح استدلالكم. ويحتمل أن يكون المراد أن النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما، هذا كما يقول أحدنا لغيره: ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانًا، ويكون المعنى أن المنهي هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانًا، ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة بهما، فمن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهي غيرهما. وأيضًا فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم، فلم قلت أنها تدل على أن الملك أفضل من محمد؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمدًا أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الأفضل.

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾[الأنعام: ٥٠] . ولقائل أن يقول: يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة؛ والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه: الأول: وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة. الثاني: أن قوله: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات، وقوله: ﴿وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات، ثم قوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ معناه والله أعلم

وكما لا أدعي القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علمًا مثل علومهم الثالث: قوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ لم يرد به نفي الصورة؛ لأنه لا يفيد الغرض، وإنما نفى أن يكون له مثل ما لهم من الصفات، وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه، ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات، فإن عدم الاستواء في الكل غير، وحصول الاختلاف في الكل غير.

وعاشرها: قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال؟ قلنا: الأولى أن يكون التشبيه واقعًا في السيرة لا في الصورة؛ لأنه قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ فشبهه بالملك الكريم، والملك إنما يكون كريمًا بسيرته المرضية لا بمجرد صورته، فثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك، وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات، فدلت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء، والمؤمن والكافر، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر. ولقائل أن يقول: أن قول المرأة ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢] كالصريح في أن مراد النساء بقولهن: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١] تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة؛ لأن ظهور عذرها في شدة عشقها، إنما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه، فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له. سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الإعراض عن المشتَهَيات، فلم قلت: يجب أن يكون يوسف عليه السلام أقل ثوابًا من الملائكة؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم التفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء. لكن لم قلتم: إن ذلك يوجب بالمزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب؟ فإن تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل، فقد سبق الكلام عليه.

الحجة الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم، ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم، أما المكلفون فهم أربعة أنواع: الملائكة، والإنس، والجن، والشياطين. ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين، فلو كان أفضل من الملك أيضًا لزم حينئذٍ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات، وحينئذٍ لا يبقى لقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] فائدة: بل كان ينبغي أن يقال: وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلاً، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر، ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب؛ لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب، وأيضًا فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم، ولكن لا يلزم من كون

أحد المجموعين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثاني، فإنا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم دينارًا، فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثاني، إلا أنه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من آحاد المجموع الأول، فكذا ههنا وأيضًا فقوله: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ﴾ يجوز أن يكون المراد: وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية، وهي قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور، ولكن لم قلتم أن الملك أكثر ثوابًا من البشر، وأيضًا فقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [لقمان: ١٠] لا يقتضي أن يكون هناك عمد غير مرئي، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] يقتضي أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك ههنا.

الحجة الثانية عشرة: الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدأوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين، قال آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] وقال نوح عليه السلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا﴾ [نوح: ٢٨] وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ [نوح: ٢٨] وقال: ﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣] وقال موسى: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى﴾ [الأعراف: ١٥١] وقال الله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] وقال: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]. أما الملائكة فإنهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر؛ يدل عليه تعالى حكاية عنهم ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] وقال: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا في ذلك بأنفسهم؛ لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير، وقال عليه الصلاة والسلام: «ابْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ تَعُولُ» وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر. ولقائل أن يقول: هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة ألبتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم، لكنا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة. ومن الناس من قال: إن استغفارهم للبشر كالعذر عمن طعنوا فيهم بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾.

الحجة الثالثة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠، ١١] وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم، فدخل فيه الأنبياء وغيرهم، وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين: الأول: أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم، والحافظ للمكلف من المعصية لا بدّ وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ، وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل. والثاني: أنه سبحانه وتعالى جعل

كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي، وذلك يقتضي أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر، ولو كان البشر أعظم حالاً منهم لكان الأمر بالعكس. ولقائل أن يقول: أما قوله: الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد؛ فإن الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك. أما قوله: جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف؛ لأن الشاهد قد يكون أدون حالاً من المشهود عليه.

الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله، ولو كان في خلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الإنباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٧٥]. ولقائل أن يقول: كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالاً من البشر في بعض الأمور فلم لا يجوز أن تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم، وهذا كما يقال: إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فإن عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا.

الحجة الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فبين تعالى أنه لابدّ في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء، ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل، وكذا في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة، ويدل عليه أن تقديم الأدون على الأشرف في الذكر قبيح عرفًا، فوجب أن يكون قبيحًا شرعًا، أما أنه قبيح عرفًا فلأن الشاعر قال:

عُمَيرةَ وَدِّع إن تَجَهَّزتَ غادِيا كَفَى الشَّيبُ والإسلامُ لِلمَرءِ ناهيا(١)

قال عمر بن الخطاب: لو قدمت السلام لأجزتك. ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله ﷺ وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم، وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف، وإذا ثبت أنه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك، لقوله عليه السلام: «**مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ**» فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل. ولقائل أن

---

(١) هذا البيت للشاعر سحيم وهو عامر بن حفص (عبد بني الحسحاس) (٤٠٠هـ - ٦٦٠م) شاعر، رقيق الشعر، كان عبدا نوبيا أعجمي الأصل، اشتراه بنو الحسحاس (وهم بطن من بني أسد) فنشأ فيهم. مولده في أوائل عصر النبوة، رآه النبي ﷺ وكان يعجبه شعره. وعاش إلى أواخر أيام عثمان، وقتله بنو الحسحاس وأحرقوه، لتشبيبه بنسائهم، الإعلام للزركلي (١/ ٧٩).

يقول: هذه الحجة ضعيفة؛ لأن الاعتماد إن كان على الواو، فالواو لا تفيد الترتيب، وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد.

الحجة السادسة عشرة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي ﷺ وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي ﷺ. ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ﴾ فأمر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة.

الحجة السابعة عشرة: أن نتكلم في جبريل ومحمد ﷺ فنقول: إن جبريل عليه السلام أفضل من محمد، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝٢٠ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ۝٢١ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ﴾ [التكوير: ١٩- ٢٢] وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال، أحدها: كونه رسولاً لله. وثانيها: كونه كريمًا على الله تعالى. وثالثها: كونه ذا قوة عند الله، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره. ورابعها: كونه مكينًا عند الله. وخامسها: كونه مطاعًا في عالم السموات. وسادسها: كونه أمينًا في كل الطاعات مبرءًا عن أنواع الخيانات. ثم إنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدًا ﷺ بقوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ﴾ ولو كان محمد مساويًا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقارنًا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصًا من منصب محمد ﷺ وتحقيرًا لشأنه وإبطالاً لحقه، وذلك غير جائز على الله فدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد ﷺ عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون، وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام؟ قلنا: لأن قوله: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ﴾ يبطل ذلك. ولقائل أن يقول: إنا توافقنا جميعًا على أنه قد كان لمحمد ﷺ فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون، وأن الله تعالى ما ذكر شيئًا من تلك الفضائل في هذا الموضع، فإذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالإجماع، أو إذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الأمور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال: إن محمدًا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام، فإنه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدًا ﷺ أيضًا بصفات ست، وهي قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦] فالوصف الأول: كونه نبيًا، والثاني: كونه رسولاً، والثالث: كونه شاهدًا، والرابع: كونه مبشرًا، والخامس: كونه نذيرًا، والسادس: كونه داعيًا إلى الله تعالى بإذنه، والسابع: كونه سراجًا، والثامن: كونه منيرًا. وبالجملة فإفراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل ألبتة على انتفاء تلك الأوصاف عن الثاني.

الحجة الثامنة عشرة: الملك أعلم من البشر، والأعلم أفضل، فالملك أفضل. إنما قلنا: إن الملك أعلم من البشر؛ لأن جبريل عليه السلام كان معلمًا لمحمد عليه السلام؛ بدليل قوله: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾[النجم: ٥] والمعلم لا بدّ وأن يكون أعلم من المتعلم، وأيضًا فالعلوم قسمان:

أحدهما: العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته؛ فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمدﷺ ؛ لأن التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى. وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المغاور والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعلم بها؛ لأنه عليه السلام أطول عمرًا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر وأتم.

وثانيها: العلوم التي لا يُتوصَّل إليها إلا بالوحي لا لمحمدﷺ ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام، فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء، فكان عالمًا بكل الشرائع الماضية والحاضرة، وهو أيضًا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان عالمًا بذلك، فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علمًا من محمد عليه الصلاة والسلام، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر: ٩] . ولقائل أن يقول: لا نسلم أنهم أعلم من البشر، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علمًا منهم؛ بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[البقرة: ٣٣] ، ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب، فإنا نرى الرجل المبتدع محيطًا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئًا من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر، وسببه ما نبهنا مرارًا عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال، ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر.

الحجة التاسعة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَـٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾[الأنبياء: ٢٩] فهذه الآية دالة على أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الإلهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات، وذلك يدل على نهاية جلالهم. ولقائل أن يقول: لا نزاع في نهاية جلالهم، أما قوله: إنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا في ادعاء الإلهية فهذا مسلم؛ وذلك لأن علومهم كثيرة وقواهم شديدة، وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذي ذكرته، لكن لم قلتم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابًا من البشر، فإن محل الخلاف ليس إلا ذاك.

الحجة العشرون: قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى: «وَإِذا ذَكَرَنِي عَبدِي فِي ملإٍ

ذكرتُهُ في مَلأٍ خَيرٌ مِن مَلائِهِ» وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول : هذا خير واحد، وأيضًا فهذا يدل على أن ملأ الملائكة أفضل من ملأ البشر، وملأ البشر عبارة عن العوام لا عن الأنبياء، فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء، هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية . واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية، واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى .

الحجة الأولى : قالوا : الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة، والبشر مركب من النفس والبدن، والنفس مركبة من القوى الكثيرة، والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة، والبسيط خير من المركب؛ لأن أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط، ولذلك فإن فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب؛ وذلك لأن جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه، فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد، فهو لكونه مستجمعًا للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف، وهذا هو السر في أن جعل البشر الأول مسجودًا للملائكة . ومن وجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية؛ فكأن استغراقها في مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسداني، أما النفوس البشرية النبوية فإنها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي، ولا التفاتها إلى مناظم عالم الأجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الأرواح، فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين، فوجب أن تكون أشرف وأعظم .

الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء، والأرواح البشرية مقرونة بها، والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتلى به . الاعتراض : لا شك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل . وأيضًا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الإنس، فكانت طاعاتهم أكمل . وأيضًا فمن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت : ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ أكمل من درجاتهم حين قالت : ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ وما ذاك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة، وهذا في البشر أكمل، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى : «لأنينُ المُذنِبينَ أحَبُّ إليَّ مِن زَجَلِ المُسَبِّحِينَ» .

الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة؛ فإن كل ما كان ممكنًا لها بحسب أنواعها التي

في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل، والأنبياء ليسوا كذلك، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «إنِّي لأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ في الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ مائة مرة وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ» ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢] ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة. الاعتراض: لا نسلم أنها بالفعل التام، فلعلها بالقوة في بعض الأمور، ولهذا قيل: إن تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل، وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة إلى الفعل.

الحجة الرابعة: الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير، والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك. الاعتراض: المقدمتان ممنوعتان؛ أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها، وواجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلمنا ذلك، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثة، بل هي عند بعضهم أزلية، وهؤلاء قالوا: هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم، إلا أن المبدىء الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها. واستحكم إلفها بها فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب (كليلة ودمنة).

الحجة الخامسة: الروحانيات نورانية علوية لطيفة، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة، وبدائية العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة، والعلوي خير من السفلي، واللطيف أكمل من الكثيف. الاعتراض: هذا كله إشارة إلى المادة، وغندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل.

الحجة السادسة: الروحانيات السماوية فَضَلَت الجسمانيات بقوى العلم والعمل. أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الأمور، وأيضًا فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة. وعلوم البشر على الضد في كل ذلك، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائمًا يسبحون الليل والنهار لا يفترون، لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان، طعامهم التسبيح، وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل، وتنفسهم بذكر الله، وفرحتهم بخدمة الله، متجردون من العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر؟ الاعتراض: لا نزاع في كل ما ذكرتموه إلا أن هٰهنا دقيقة، وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع أيامًا كثيرة، فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية، فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر، ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[الأحزاب: ٧٢] فإن إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي ألذ من إدراك الملايم على سبيل الدوام، ولذلك قالت الأطباء: إن الحرارة في حمى الدق أشد منها في حمى الغب، لكن حرارة الحمى في الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كمالاتها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام؛ لأنها كانت خالية عن القوة المستعدة لإدراك المجردات، فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر.

الحجة السابعة: الروحانيات لهم قوة على تصريف الأجسام وتقليب الأجرام، والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كَلال ولُغوب، ثم إنك ترى الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر، وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية، فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام السفلية تقليبًا وتصريفًا، لا يستثقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال؛ فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها، وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها، والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾[الذاريات: ٤]، والعقول أيضًا دالة عليه والأرواح السفلية ليست، كذلك فأين أحد القسمين من الآخر!! والذي يقال أن الشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع، وبتقدير التسليم فلا نزاع في أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل، ولأن الأرواح الطيبة الملكية تصرف قواها إلى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها، والأرواح الخبيثة تصرف قواها إلى الشرور، فأين أحدهما من الآخر!! الاعتراض: لا يبعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الأجرام العنصرية بالتقليب والتصريف، فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس؟

الحجة الثامنة: الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عزّ وجلّ متوجهة إلى الخيرات، مقصورة على نظام هذا العالم، لا يشوبها ألبتة شائبة الشر والفساد، بخلاف اختيارات البشر فإنها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير، وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة على ما ورد في الأخبار من أن لكل إنسان ملكًا يسدده ويهديه. الاعتراض: هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والأنبياء مترددون بين الطرفين، والمختار أفضل من المجبور وهذا ضعيف؛ لأن التردد ما دام يبقى استحال صدور الفعل، وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب، فكان للأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذاك؟

الحجة التاسعة: الروحانيات مختصة بالهياكل، وهي السيارات السبعة، وسائر الثوابت والأفلاك كالأبدان، والكواكب كالقلوب، والملائكة كالأرواح، فنسبة الأرواح إلى الأروح كنسبة الأبدان إلى الأبدان. ثم إنا نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادئ لحصول الاختلافات

في أحوال هذا العالم، فإنه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقاربة، وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرَّتْق، فحينئذٍ يبطل عمارة العالم، وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي، فكذا أرواح العالم السفلي؛ لاسيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوي وكمالات هذه الأرواح معلولات لكمالات تلك الأرواح، ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم، فهذه هي الآثار وهناك المبدأ والمعاد، فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلاً عن الزيادة. الاعتراض: كل ما ذكرتموه منازع فيه، لكن بتقدير تسليمه فالبحث باقٍ بعد؛ لأنا بينا أن الوصول إلى اللذيذ بعد الحرمان ألذ من الوصول إليه على سبيل الدوام، فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر.

الحجة العاشرة: قالوا: الروحانيات الفلكية مبادىء لروحانيات هذا العالم ومعادلها، والمبدأ أشرف من ذي المبدأ؛ لأن كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ، والمستفيد أقل حالاً من الواجب، وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف، فعالم الروحانيات عالم الكمال، فالمبدأ منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمرجع إليها، وأيضًا فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوسخت بأوضار الأجسام، ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت عنها إلى عالمها الأول، فالنزول هو النشأة الأولى، والصعود هو النشأة الأخرى، فعرف أن الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية. الاعتراض: هذه الكلمات بنيتموها على نفي المعاد ونفي حشر الأجساد ودونهما خَرْط القَتاد.

الحجة الحادية عشرة: أليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي، فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم؛ أليس أنهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر، وهم الذين يهدونهم إلى مصالحهم كما في قصة نوح في نَجْر السفينة، فإذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم إليهم في كل الأمور.

الحجة الثانية عشرة: التقسيم العقلي قد دل على أن الأحياء إما أن تكون خَيِّرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه، فالخَيِّر المحض هو النوع الملكي، والشرير المحض هو النوع الشيطاني، والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشري. وأيضًا فإن الإنسان هو الناطق المائت، وعلى جانبيه قسمان آخران: أحدهما: الناطق الذي لا يكون مائتًا وهو الملك، والآخر المائت الذي لا يكون ناطقًا وهم البهائم، فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال، والملك يكون في الطرف الأقصى من

الكمال، فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود. الاعتراض: أن المراد من الفضل هو كثرة الثواب، فلم قلتم: إن الملك أكثر ثوابًا؟ فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية، وبالله التوفيق.

واحتج من قال بفضل الأنبياء على الملائكة بأمور:

أحدها: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، وثبت أن آدم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم؛ لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدون مستقبح في العقول؛ فإنه يقبح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه، فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة.

وثانيها: أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له، والمراد منه خلافة الولاية؛ لقوله تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦] ومعلوم أن أعلى الناس منصبًا عند الملك من كان قائمًا مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له، فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق، وهذا متأكد بقوله: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: ٦٥] ثم أكد هذا التعميم بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات، فالدنيا خلقت متعة لبقائه، والآخرة مملكة لجزائه، وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه، والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له، ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته، وبعضهم منزلين لرزقه، وبعضهم مستغفرين لزلاته. ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فإذن لا غاية لهذا الكمال والجلال.

وثالثها: أن آدم عليه السلام كان أعلم والأعلم أفضل، أما إنه أعلم فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ فعند ذلك قال الله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالمًا بما لم يكونوا عالمين به، وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ [الزمر: ٩].

ورابعها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] والعالَم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى؛ وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العِلم فكل ما كان علمًا على الله ودالاً عليه فهو عالَم، ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى، فكل محدث فهو عالَم فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] معناه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات، ولا شك أن الملائكة من المخلوقات، فهذه الآية تقتضي أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة. فإن قيل: يشكل هذا بقوله تعالى: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد ﷺ، فكذا ههنا قال الله تعالى

في حق مريم عليها السلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢] ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا، قلنا: الإشكال مدفوع؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٢] خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود، وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودًا في ذلك الزمان، ولما لم يكن موجودًا لم يكن من العالمين؛ لأن المعدوم لا يكون من العالَمين، وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى إياهم على العالمين في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ، وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجودًا حين قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام. وأيضًا فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة، وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره في العموم.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] والملائكة من جملة العالمين، فكان محمد عليه السلام رحمة لهم، فوجب أن يكون محمد أفضل منهم.

وسادسها: أن عبادة البشر أشق، فوجب أن يكونوا أفضل، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه: **الأول:** أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية، والملك ليست له هذه الشهوة، والفعل مع المعارض القوي أشد منه بدون المعارض. فإن قيل: الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة، قلنا: هب أن الأمر كذلك، لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة، والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة، والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة. **الثاني:** أن الملائكة لا يعملون إلا بالنص لقوله تعالى: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ وقال: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧] والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس، قال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقال معاذ: اجتهدت برأيي فصوبه رسول الله ﷺ في ذلك. ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص. **الثالث:** أن الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشبهات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسبابًا لحوادث هذا العالم، فالبشر احتاجوا إلى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون؛ لأنهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع. **الرابع:** أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة، وهو مسلط على البشر في الوسوسة، وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق، فوجب أن يكونوا أكثر ثوابًا بالنص، فقوله عليه الصلاة والسلام: «**أَفْضَلُ العِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا**» أي: أشقها. وأما القياس فلأنا نعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم، فكذا ههنا.

وسابعها: أن الله تعالى خلق الملائكة عقولاً بلا شهوة، وخلق البهائم شهوات بلا عقل،

وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين، فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حد لها، فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة. ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾ [الأعراف: ١٧٩]ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم، فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئًا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارًا لأحد الطرفين بالآخر.

وثامنها: أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ، أعز وأشرف من الحافظ، فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة.

وتاسعها: ما روي أن جبريل عليه السلام أخذ بِركاب محمد ﷺحتى أركبه على البُراق ليلة المعراج [١]، وهذا يدل على أن محمدًا ﷺأفضل منه، ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام، وقال: «**لو دنوتُ أنْمُلة لاحترقتُ**».

وعاشرها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنَّ لي وَزيرَينِ في السماء وَوَزيرين في الأرضِ، أما اللَّذانِ في السماء فجِبريل ومِيكائِيل، وأما اللذان في الأرضِ فأَبُو بَكرٍ وعُمَرُ**» [٢]، فدل هذا الخبر على أنَّ محمدًا ﷺكان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له، والملك أفضل من الوزير، فلزم أن يكون محمدًا أفضل من الملك. هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك.

أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا: قد سبق بيان أن من الناس من قال: المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض، ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض، لكنه قال: السجود لله وآدم قبلة السجود، وعلى هذين القولين لا إشكال، أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف، في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرًا من حب الأشرف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة، فإن للسلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر، وأن يأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور منقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك. وأيضًا أليس من مذهبنا أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد، وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى.

وأما الحجة الثانية: فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض، وهذا يقتضي أن

---

(١) قصه ركوب النبي ﷺالبراق بصحبة جبريل جاء في حديث الإسراء والمعراج في الصحيحين أخرجه البخاري في (صحيحه) (٣/ ١١٧٣) حديث رقم (٣٠٣٥) ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٤٩/ ١٦٤).

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٢٩٠) حديث رقم (٣٠٤٧) وابن الجعد في (مسنده) (١/ ٢٩٨) حديث رقم (٢٠٢٦) وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٣٠/ ١٢٠) جميعًا من طريق عطية العوفي عن أبي سعيد به، وفي إسناده عطية العوفي وهو ضعيف.

يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض، ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء. فإن قيل: فلم لم يجعل واحدًا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض؟ قلنا: لوجوه، منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة، ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل، ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾[الأنعام: ٩] .

وأما الحجة الثالثة: فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم، أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالمًا بتلك اللغات وهم ما علموها، لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالمًا بها؛ والذي يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمدًاﷺ أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدًاﷺ ما كان عالمًا بهذه اللغات بأسرها، وأيضًا فإن إبليس كان عالمًا بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالمًا ذلك، ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام، والهدهد قال لسليمان: أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان، سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال: إن طاعاتهم أكثر إخلاصًا من طاعة آدم، فلا جرم كان ثوابهم أكثر.

أما الحجة الرابعة: فهي أقوى الوجوه المذكورة.

أما الحجة الخامسة: وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٧] فلا يلزم من كون محمدﷺ رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾[الروم: ٥٠] ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر.

وأما الحجة السادسة: وهي أن عبادة البشر أشق، فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها، مع أنا نعلم أن محمدًاﷺ أفضل من الكل وما ذاك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص في النية، ويجوز أن يكون الفعل أسهل، إلا أن إخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر.

أما الحجة السابعة: فهي جمع بين الطرفين من غير جامع.

وأما الحجة الثامنة: وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الإطلاق، بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ، كالأمير الكبير الموكل على المتهمين من الجند. وأما الوجهان الآخران: فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسولﷺ، فهذا آخر المسألة وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة: اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورًا في ترك السجود، فبين تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله: أبى؛ لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار، أما من لم يكن قادرًا على الفعل لا يقال له إنه أبى. ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبر، فبين تعالى أن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار

بقوله: واستكبر، ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر، فبين تعالى أنه كفر بقوله: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ قال القاضي: هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه: **أحدها:** أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود؛ لأن عندهم القدرة على الفعل منتفية، ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه، **وثانيها:** أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل؛ لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل، وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لأمكنه. **وثالثها:** قال تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ ولا يجوز أن يكون كافرًا بأن لا يفعل ما لا يقدرعليه. **ورابعها:** أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه، فهو بأن يكون معذورًا أولى من أن يكون مذمومًا. قال: ومن اعتقد مذهبًا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفقة. والجواب عنه أن هذا القاضي لا يزال يُطْنِب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهي والثواب والعقاب، فنقول له نحن أيضًا: صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع؟ فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله؟ فإن وقع لا عن فاعل، كيف يَثبتُ الصانع، وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل، وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله، وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذٍ يلزمك كل ما أوردته علينا، أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح، وهو يسد باب إثبات الصانع. وأيضًا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيًا، والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضي، ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهي، وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك، ويستأصل عروق كلامك، ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح، وحينئذٍ ينسد باب إثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو جوابنا.

المسألة السادسة: للعقلاء في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ قولان:

أحدهما: أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقًا كافرًا، وفي تقرير هذا القول وجهان: **أحدهما:** حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بـ(الملل والنحل) عن ماري شارح الأناجيل الأربعة - وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة - بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة: إني أسلِّم أن لي إلـهًا هو خالقي، وموجدي، وهو خالق الخلق، لكن لي على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة: **الأولى:** ما الحكمة في الخلق لا سيما إن كان عالمًا بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الآلام؟ **الثاني:** ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف؟ **الثالث:** هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم؟

الرابع: ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه، ولي فيه أعظم الضرر؟ **الخامس**: ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام؟ **السادس**: ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟ **السابع**: ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك، فلم أمهلني؟ ومعلوم أن العالم لو كان خاليًا عن الشر لكان ذلك خيرًا؟ قال شارح الأناجيل: فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء: يا إبليس إنك ما عرفتني، ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض عليَّ في شيء من أفعالي، فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أُسأل عما أفعل. واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مَخْلَصًا وكان الكل لازمًا، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات، وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته، واجب الوجود في صفاته فهو مستغنٍ في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات، إذ لو افتقر لكان فقيرًا لا غنيًّا، فهو سبحانه مَقْطَع الحاجات ومنتهى الرغبات، ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تتطرق اللمِّيَّةُ إلى أفعاله، ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته. وما أحسن ما قال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال، فهذا القائل أجرى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ على ظاهره، وقال: إنه كان كافرًا منافقًا منذ كان.

الوجه الثاني: في تقرير أنه كان كافرًا أبدًا قول أصحاب الموافاة؛ وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق العقاب الدائم، والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال، فإذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فإما أن يبقى الاستحقاقان معًا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطارىء مزيلاً للسابق وهو أيضًا محال؛ لأن القول بالإحباط باطل، فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال، وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط، فإذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولاً ما كان إيمانًا. إذا ثبت هذا فنقول: لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنًا قط.

القول الثاني: أن إبليس كان مؤمنًا ثم كفر بعد ذلك، وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى، أي: كان عالمًا في الأزل بأنه سيكفر. فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم. والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمنًا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين، ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا: كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة.

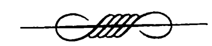
الوجه الثالث: المراد من كان صار، أي وصار من الكافرين، وههنا أبحاث:

البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ هل يدل على أنه وجد قبله

جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين؟ قال قوم: إنه يدل عليه؛ لأن كلمة (من) للتبعيض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضًا لهم، والذي يؤكد ذلك ما روي عن أبي هريرة أنه قال: «**إنَّ اللهَ تعالى خَلَقَ خَلقًا منَ الملائِكَةِ ثم قالَ لَهم إني خالِقٍ بَشرًا من طِينٍ فإذا سَوَّيْته ونَفَخْت فيه من رُوحِي فَقعوا له ساجِدِينَ، فقالوا: لا نفعلُ ذلكَ فبعثَ اللهُ عَليهم نارًا فأحرقتهم، وكانَ إبليسُ مِن أولئك الذينَ أبوا**» وقال آخرون: هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان: أحدهما: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك، وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧]فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين، فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرًا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين. وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية، كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة. واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله، والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله.

البحث الثاني: أن المعصية عند المعتزلة وعندنا، لا توجب الكفر. أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر، وهم تمسكوا بهذه الآية، قالوا: إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر. **الجواب**:إن قلنا إنه كافر من أول الأمر فهذا السؤال زائل، وإن قلنا: إنه كان مؤمنًا، فنقول: إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقًا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ والله أعلم.

المسألة السابعة: قال الأكثرون: إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم، واحتجوا عليه بوجهين: **الأول**:أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم، لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيد في قوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]. الثاني: هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم، واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلاً في ذلك الحكم، ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك. وأما الحكماء فإنهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية، وقالوا: يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة، إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة، والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات.



فهرس

سورة البقرة

